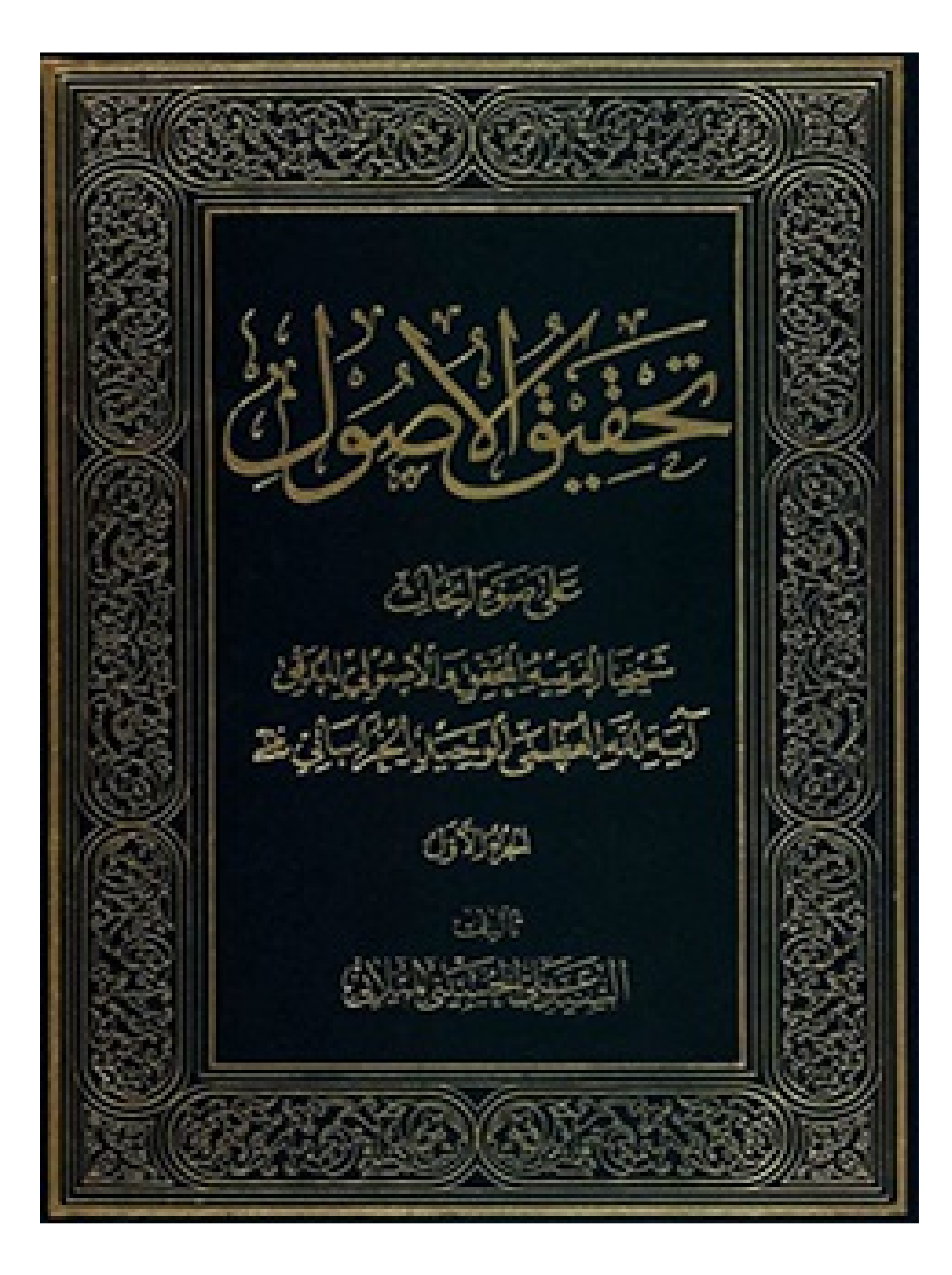

تحقيق الأصول
على ضوء أبحاث
شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني
الجزء الأول
تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني



تحقیق الاصول

کاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

تحقیق الاصول المجلد ۱

اشاره

سرشناسه:حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور:تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخناالفقیه المحقق والاصولی المدقق آیهالله العظمی الوحیدالخراسانی/ تالیف علی الحسینی المیلانی.

مشخصات نشر:قم: مرکزالحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری:ج.

شابک:دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ : ؛ ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ : ؛ ج.۳ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ : ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۵ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ : ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶ ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۷۸-۱ : ؛ ج.۷: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۹۱-۰ ؛ ج.۸ ۹۷۸-۶۰۰-۸۵۱۸-۰۲-۰ :

یادداشت:عربی.

یادداشت:ج. ۲- ۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰) .

یادداشت:ج.۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ق.= ۱۳۸۹).

یادداشت:ج.۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ق. = ۱۳۹۵) (فیپا).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:وحیدخراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده:مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/ح۵۶ت۳ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:۱۰۹۳۹۲۱

ص: ۱

اشاره

كلمه المؤلّف

الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين ، و لعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين و الآخرين .. و بعد

فقد كان من منن اللّه عليَّ أنْ حبّب إليّ العلم و رغّبنى فيه و جعلنى من طلّابه ، و يسّر لى سبل تحصيله و طرق الوصول إليه و هيّأ لى المهم من أسبابه ، فلمّا صرفت فيه عمرى و أعطيته كلّى أنالنى بعضه و لم يخيّب سعيى .

و كان لى فى كلّ مرحلهٍ دراسيه أساتذه محقّقون أعلام ، حضرت عليهم بحوثهم و عطف اللّه عليَّ قلوبهم ، فاعتنوا بى أشدّ عنايه و اهتمّوا بشأنى أبلغ اهتمام ، حتى بلغت المرحله النهائيه التى استفدت فيها من أفذاذ الأُمّه و كبار الأئمّه ، فكان أوّلهم سيدنا الجد الأعظم آيه اللّه العظمى السيد محمّد هادى الميلانى قدّس سرّه ، فى مدينه مشهد المقدّسه ، ثم نزلت قم حيث الحوزه العلميّه الكبرى ، فأخذت من أشهر أعيان علمائها فى الفقه و الاصول ، و لازمت غير واحدٍ منهم ، و دوّنت ما تلقّيته من وافر علومهم ، و أخصّ بالذكر سيّدنا الاستاذ آيه اللّه العظمى السيد محمد رضا الگلپايگانى قدّس سرّه ، إذ لازمته فى

دروسه الفقهيّه ، و طبعت عدّه مجلّدات ممّا حرّرته منها بأمرٍ منه . و شيخنا الاستاذ آيه اللّه العظمیٰ الوحيد الخراسانی دام ظلّه ، الذی لازمته فی الفقه و الاصول ، و حرّرت إفاداته كلّها .

لقد حضرت علیٰ شيخنا فی علم الاصول دورهً كاملهً ، و تقرّر إعدادها للنشر لكثره الطلب لها من الأفاضل ، بعد قراءتها عليه ، ليبدی ملاحظاته حولها و ليضيف إليها من المطالب ما لم يتّسع الوقت لإلقائه فی مجلس الدرس ، إلّا أنّه قد توقّف العمل ، لقلّه الفرص ، بسبب قيامه بأعباء المرجعيّه ، و لتبدّل جملهٍ من آرائه فی الدوره اللاحقه التی لم اوفّق لحضورها لكثره الأشغال .

و لمّا راجعنی بعض الفضلاء يطلبون منّی الدرس ، و أذن شيخنا بذلك ، جعلتُ موضوع البحث و عنوانه بيان ما قرّرته من إفاداته فی الدوره السابقه ، و ما حرّرته من أشرطه بحثه فی الدوره اللاحقه ، مضيفاً إلی ذلك فوائد من سيّدنا الاستاذ آيه اللّه العظمیٰ السيد محمد الروحانی قدّس سرّه من كتاب منتقی الاصول ، و فوائد اخریٰ من غيره .

و جاء هذا الكتاب حاوياً لأهمّ ما طرحته فی الدرس ، و كان ما ذكرته هو السبب فی تسميته ب (تحقيق الاصول علی ضوء بحوث شيخنا الاستاذ ...) و قد عزمت علی نشره بعد الاستخاره عند بيت اللّه الحرام فی الحج عام ۱۴۲۲ ه .

فإنْ كان فيه نقص أو سهو فهو منّی .

و اللّه أسأل أن ينفع به أهل الفضل ، و أن يحفظنا من الخطأ و الزلل ، إنه سميع مجيب .

علی الحسينی الميلانی

تمهیدات

اشاره

ص:۷

اعتـاد الأساتـذه الأعلام كصاحب (الكفايه) قـدّس سـرّه و جماعه ، على الابتـداء بالبحث عن أمور ، كموضوع علم الاُصول ، و المائز بينه و بين غيره من العلوم ، و ضابط المسأله الاُصوليّه ، و غير ذلك ، و تعرّضوا بهـذه المناسـبه لموضوع كلّ علم ، و المائز بين العلوم على وجه الإطلاق ، و قضايا أخرى .

فمنهم من أطنب فى البحث عن تلـك الاُمور ، و منهم من اقتصـر على قـدر الحـاجه ، و منهم من أعرض عن الـدخول فى ذلك لعدم الفائده العمليّه .

لكنّا رأينا من الأفضل التعرّض لها بقدر الحاجه ، لئلّا يخلو بحثنا عن تلك الفوائد العلميّه ... فنقول و باللّه التوفيق :

موضوع العلم

اشاره

قال فی (الکفایه) :

« موضوع کلّ علم - و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّه ، أی بلا واسطه فی العروض - هو نفس موضوعات مسائله عیناً و ما یتّحد معها خارجاً ، و إنْ کان یغایرها مفهوماً ، تغایر الکلّی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده » .

فهنا مطالب :

الأوّل : هل لکلّ علم موضوع ؟

اشاره

أقوال ، فعن المشهور القول بذلک ، و ظاهر عباره (الکفایه) أنه مفروغ عنه بین العلماء .

و قد استدلّ القائلون به بوجهین :

أحدهما : إنّ فی کلّ علمٍ غرضاً ، و الغرض أمر واحد هو معلولٌ لمسائله المختلفه ، لکنّ الموضوعات المتعدّده المتباینه لا تؤثر أثراً واحداً ، فلا بد من وجود جامعٍ بینها ، لیکون هو العله و المؤثر فی حصول الغرض الواحد ، لأنّ الواحد لا یصدر إلّا عن الواحد .

و قد حاول فی (المحاضرات) إبطال هذا الاستدلال بما لا یخلو بعضه عن النظر .

و الثانی : إنّ تمایز العلوم بتمایز موضوعاتها ، فلو لم یکن لکلّ علم موضوع واحد لتداخلت العلوم فیما بینها .

و هذا الوجه یبتنی علی کون تمایزها بالموضوعات ، لا بالأغراض و لا المحمولات ، و هذا أوّل الکلام ، و سیأتی توضیح ذلک .

و لما أشرنا إلیه من الکلام فی الدلیلین المذکورین لقول المشهور ، ذهب فی (المحاضرات) إلی أنّه لا دلیل علی اقتضاء کلّ علمٍ وجود الموضوع ، و أنّه لا حاجه إلی ذلک .

رأی الاستاذ

و الذی اختاره شیخنا هو أنّه إنْ ارید من قولهم : « لکلّ علم موضوع » ضروره وجوده لکلّ علمٍ ، بنحو القضیّه الحقیقیّه - أی : کلّما وجد و تعنون بعنوان العلم فلا بدّ و أن یکون له موضوع - فهذا ما لا دلیل علیه . و إنْ ارید منه القضیّه الخارجیّه ، بمعنی أن العلوم المدوّنه - کعلمی الطب و الهندسه و غیرهما لها موضوعات تجمع بین مسائلها ، فهذا حق ... لکنّ هذا إنّما هو فی العلوم ذات المحمولات الحقیقیّه ، و أما العلوم الاعتباریّه کعلم الفقه فلا ، و لذا خصّ الشیخ فی (الشفاء) و کذا تلمیذه بهمنیار و الخواجه و غیرهم هذا البحث بالعلوم الحقیقیّه .

أقول :

فی کلامه - دام ظلّه - أمران ، أحدهما : التردید المذکور فی المراد من قول المشهور « لکلّ علم موضوع » ، و الآخر : الموافقه علی ضروره وجود

الموضوع فی العلوم المدوّنه الحقیقیّه دون الاعتباریّه منها .

و لعلّ السبب فی ذلک هو التسلیم للإشکال الرابع من إشکالات (المحاضرات) ، حیث نقض قول المشهور ببعض العلوم ، کعلم الفقه ، إذ لا ـ یعقل وجود موضوع واحد یجمع بین موضوعات مسائله ، لکونها قضایا اعتباریّه ، و لا یعقل الجامع الحقیقی بین القضایا الاعتباریه ، أو لکون موضوعاتها من مقولات متباینه بل متنافره ، فکیف یکون بینها جامع ذاتی ؟ فقال شیخنا : هذا الإشکال حق ، إلّا أنه یرد علی صاحب (الکفایه) القائل بأنّ الموضوع الجامع یتّحد مع موضوعات المسائل اتّحاد الطبیعی مع أفراده ، أمّا المشهور فلا یقولون بهذا کما أشرنا .

و قد اجیب عن الإشکال المذکور بأنّ الأحکام الشرعیّه ، و إنْ کانت قضایا اعتباریّه بلحاظ المعتبر و المنشأ ، إلّا أنها حقیقیّه بلحاظ نفس الاعتبار و مبادئ الحکم ، لکونها من مقوله الکیف النفسانی ، و هی بهذا الاعتبار تکون مورداً لحکم العقل بحقّ الطّاعه و العبودیّه الذی هو الغرض الملحوظ فی علم الفقه . و أمّا تباین موضوعات المسائل الفقهیّه فجوابه : إنّه لا بدّ و أن یراد بالموضوع الواحد لکلّ علمٍ وجود محور واحدٍ تدور حوله کلّ بحوث العلم الواحد ، و هذا قد لا یتطابق مع ما یجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوین خارجاً ... فالمقصود من الموضوع الواحد هو المحور الواحد للبحوث فی المسائل لا ما جعل موضوعاً لها فی مرحله التدوین ، و هذا المحور لا یلزم أنْ یکون موضوعاً فی تلک المرحله ، فقد تتطابق الموضوعیّه - أی المحوریّه - مع الموضوعیّه فی مرحله التألیف ، و قد لا تتطابق ، و التطابق بینهما غیر لازم (1) .

فإنْ کان ما ذکر نظریّهً جدیده ، فقد یمکن المساعده علیها ، لأنّ وجود

1- (1)) بحوث فی علم الاصول ، مباحث الدلیل اللفظی 41/1 .

محورٍ لکلّ علم تدور علیه بحوثه أمر ارتکازی غیر قابل للإنکار ، و أمّا إن کان شرحاً و توجیهاً لقول صاحب (الکفایه) و المشهور ، ففیه تأمّل لأنه لا یتحمَّل هذا التوجیه و التفسیر ، و أمّا کلمات أعلام المعقول فی المقام ، فلا بدّ من مراجعتها ... و اللّه العالم .

المطلب الثانی : ما هی حقیقه موضوع العلم ؟

اشاره

قالوا : هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّه ، ثم اختلفوا فی المراد من « العرض الذاتی » هنا ، فأمّا « العرض » فالمراد منه : ما کان خارج عن الذات و محمولاً علیه و ان کان جوهراً کالذات ، کالناطق بالنسبه إلی الحیوان ، حیث یحمل علیه و هو خارج عنه ، و هو نفسه جوهر .

رأی المشهور

أمّا « الذاتی » منه ، فالمشهور علی أنّه ما کان خارجاً عن الذات ، لکنه لاحق للذات و ثابت له باقتضاء جوهر الذات . و ذهب جماعه من المتأخّرین - و تبعهم المحقق صاحب (الکفایه) - إلی أنّ العرض الذاتی ما لا واسطه له فی العروض ، فی مقابل ما له واسطه فیه ، ففی قوله رحمه اللّه « أی بلا واسطه فی العروض » إشاره إلی اختیار هذا القول خلافاً للمشهور .

ثم إنّ المشهور قسّموا ما کان باقتضاء جوهر الذات إلی قسمین :

أحدهما : ما کان باقتضاء جوهر الذات بلا واسطه فی العروض ، و سمّوه بالعارض الذاتی الأوّلی ، کعروض الناطق علی الحیوان ، حیث أنه خارج عن ذات الحیوان محمول علیه ، و لا واسطه فی هذا الحمل و العروض و اللحوق ، اذ علّه لحوق الفصل للجنس لیس إلّا الجنس ، و علّه لحوق الجنس للفصل

ليس إلّا الفصل .

و ثانيهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات لكن مع الواسطه فى العروض ، و الواسطه :

تارةً : أمر مساوٍ للموضوع داخلى ، و هذا منحصر بالفصل ، مثاله :

التعجّب العارض على الإنسان بواسطه أمرٍ مساوٍ داخلى و هو الناطق ، لأن الإنسان متعجّب بعلّه كونه ذا نفس ناطقه .

و اخرى : أمر مساوٍ له خارجى ، و مثاله : الضاحک العارض على الإنسان بواسطه التعجّب ، و التعجّب واسطه خارجيه مساويه للإنسان .

قالوا : و ما كان غير ذلک فهو عرض غريب ، فالأعراض الغريبه ثلاثه :

ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر أعم ، و هو تارةً :

داخل فى الذات ، مثل « الحيوان » يكون واسطه لعروض الإراده على الإنسان ، و الحيوان أعم من الإنسان ، و اخرى : خارج عن الذات ، « كالجسم » يكون واسطه لعروض التحيّز على الأبيض ، و الجسم أعم من الأبيض . فهذا قسمان .

و ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر خارجى أخص .

و هذا هو القسم الثالث من أقسام العرض الغريب ، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، و الإنسان أخص من الحيوان .

و على الجمله ، فهنا تعريفان ، أحدهما للمشهور ، و هو أن موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، أى عمّا يلحق الموضوع باقتضاء ذاته ، إمّا بلا واسطه و إمّا بواسطه أمرٍ مساوٍ ، سواء كان المساوى داخليّاً أو خارجياً .

و الثانى : ما اختاره صاحب (الكفايه) من أنّ موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه العارضه عليه بلا واسطه .

ص:١٣

و يظهر الفرق بين المسلكين فی علم الاصول فی كثير من المسائل ، فمثلاً نقول : هل الأمر بالشیء ، الوارد فی الكتاب و السنّه ، يقتضی النهی عن ضدّه الخاص أو العام ؟ فاقتضاء النهی أو استلزامه يعرض علی الأمر ، فعلی مسلك المحقق الخراسانی يكون هذا العروض بلا واسطه ، و يكون الاقتضاء حقيقيّاً و بلا عنايه ، أما علی مسلك المشهور ، فإنّ هذا العروض إنما هو بواسطه أمر أعم ، لأنّ ذلك لا يختص بالأمر الكتابی بل كلّ أمر كذلك - بناءً علی القول به - سواء وقع فی الكتاب أو لا ؛ و كذا فی السنّه ، فهناك عروض بواسطه أمر أعم ، و العارض علی الشیء بواسطه الأمر الأعم من العوارض الغريبه عندهم كما تقدّم .

و أيضاً : لا يلزم بناءً علی مذهب صاحب (الكفايه) أنْ يكون العروض باقتضاء ذات المعروض ، إذ الملاك عندهم هو أن لا تكون واسطه فی العروض ، وعليه ، فالحجيّه تثبت للخبر مثلاً ، لعدم الواسطه فی عروضها عليه ، مع أنها ليست باقتضاء ذاته .

السبب فی عدول الكفايه

ثم إنّ السبب فی عدول أصحاب هذا القول - كصاحب (الكفايه) - عمّا قاله المشهور ، هو التخلص من اشكالٍ يلزم عليه ، و توضيح ذلك هو : إنّ المحمولات فی مسائل العلوم تعرض علی موضوعاتها ، و تلك الموضوعات هی الواسطه لعروضها علی موضوع العلم ، فمثلاً - فی علم النحو - يعرض الرفع علی الفاعل ، و بواسطته يعرض علی الكلمه التی هی موضوع علم النحو ، لكنّ « الفاعل » أخص من « الكلمه » فيلزم أن يكون هذا البحث فی علم النحو بحثاً عن العرض الغريب . و كذا فی غيره من العلوم ، كالفقه مثلاً ،

فبناءً على أن موضوعه « فعل المكلَّف » يكون الوجوب عارضاً على الصّلاه ، و بتوسّط الصلاه يعرض على موضوع العلم الذى هو فعل المكلَّف و هو أعم من الصّلاه . و كما يكون موضوع المسأله أخص من موضوع العلم - كما فى علمى النحو و الفقه كما ذكرنا - كذلك قد يكون أعم ، و ذلك كما فى علم الاصول ، فيكون العروض بواسطه أمر أعم ، لأن الموضوع فيه - على المشهور - الأدلّه الأربعه ، لكن البحث عن وجوب المقدمه و عدمه - مثلًا - غير مختص بالخطابات الشرعيّه ، و كذا فى مسأله اقتضاء الأمر للنهى عن الضد ، أو ظهور الأمر فى الوجوب ، و نحو ذلك .

أمّا بناءً على تفسير العرض الذاتى بما لا واسطه له فى العروض ، فالإشكال مندفع ، إذ المناط عدم الواسطه فى العروض ، و هو حاصل ، لكون موضوع العلم متحداً وجوداً مع موضوع المسأله ، لأن « الفاعل » متّحد وجوداً مع « الكلمه » ، و كذا « الصّلاه » مع « فعل المكلّف » ، و إنْ اختلفا مفهوماً ، و لذا قال فى (الكفايه) : « هو نفس موضوعات مسائله عيناً و ما يتّحد معها خارجاً ، و إنْ كان يغايرها مفهوماً ... » .

يعنى : إن نسبه موضوع المسأله إلى موضوع العلم نسبه النوع إلى الجنس ، فموضوع العلم إنْ لوحظ لا بشرط بالنسبه إلى موضوعات المسائل ، كان العرض فيها عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم ، و إنْ لوحظ بشرط لا ، صار عرضاً غريباً . مثاله : « الحيوان » فإنّه إن لوحظ بشرط لا بالنسبه إلى الناطق و الصاهل ، كان التعجّب العارض عليه عرضاً غريباً و إسناد التعجّب إليه مجازيّاً ، و إنْ لوحظ متّحداً مع الناطق و كان وجودهما واحداً ، كان التعجّب العارض بواسطه الناطق عرضاً ذاتيّاً بالنسبه إلى الناطق و بالنسبه إلى الإنسان .

كان هذا بيان الإشكال و شرح طريق المحقّق الخراسانى لدفعه .

و قد حقّق شيخنا دام ظلّه هذا الطريق و فصّل فى المقام بما حاصله : أنّ هذا الطّريق إنّما يفيد فى الواسطه التى هى أعم ، و علم الاصول من هذا القبيل كما تقدّم ، إذ العروض و إنْ كان بواسطه أمر أعم ، لكنّ الصّدق حقيقى عرفاً و ليس مجازيّاً . أمّا فى سائر العلوم التى يكون موضوع المسأله فيها أخص ، فالإسناد ليس حقيقيّاً لا عقلاً و لا عرفاً ، فيكون الإشكال فيها باقياً على حاله .

كما أنّ جواب صدر المتألّهين – و المحقق الأصفهانى – عن الإشكال ، إنما يفيد فيما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودٍ واحدٍ ، كالجوهريه و الجسميّه ، فإنّهما موجودان بوجودٍ واحدٍ و مجعولان بجعل واحد ، الجوهر يوجد بنفس تعلّق الجعل بالجسم ، فالجسم و إنْ عرض على « موجود » بتوسط « جوهر » لكنّ « جوهر » واسطه للعروض بحسب الترتيب العقلى ، إذ الموجود عقلاً يكون ممكناً و الممكن يصير جوهراً ، و الجوهر يصير جسماً ، لكنّ الإمكان و الجوهريّه و الجسميّه كلّها موجوده بوجود واحد .

فنفس هذه الجسميّه تصير من العوارض الذاتيّه للموجود بتوسط الجوهريّه التى هى عارضه بتوسط الإمكان – أى الإمكان الفقرى – إلاّ أنّ كلّ ذلك عروض ذاتى ، لأنها جميعاً موجوده بوجودٍ واحد .

بخلاف ما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودين ، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، فالعارض غريب لا ذاتى ... و الإشكال حينئذٍ باق .

و المحقق النائينى حاول دفع الإشكال بالنزاع فى الصغرى ، فأنكر أنْ يكون العارض على الجنس بواسطه النوع عرضاً غريباً .

ص:۱۶

لكنّ ما ذكره قدّس سرّه لا ينسجم مع تصريحات أكابر الفلاسفه ، كالشيخ و الخواجه و غيرهما ، فى تعريف العرض الذاتى ، و كلّهم يجعلون ما ذكر من العرض الغريب لا الذاتى .

رأى السيد الخوئى

و فى (المحاضرات) ما ملخّصه : إن أساس الإشكال أمران هما : الالتزام بأنّ البحث فى العلوم لا بدّ و أن يكون من الأعراض الذاتيّه لموضوع العلم .

و الالتزام بأن العارض على الشيء بواسطه الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من الأعراض الغريبه لا الذاتيّه .

قال : و يمكننا منع كلا الأمرين على سبيل منع الخلو ، بأنْ يقال : كلّ مسأله ترتّب عليها الغرض الذى لأجله دوّن العلم فهى من مسائل ذاك العلم ، سواء كان المحمول فيها من العوارض الذاتيّه لموضوع العلم أو لا ، و الاختصاص فى البحث عن الذاتى فقط لا دليل عليه بالخصوص .

قال : و لو سلّمنا لزوم ذلك ، لأمكن دعوى أنّ العارض بواسطه الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من العوارض الذاتيّه .

قال الاستاذ :

أمّا منع الأمر الثانى فكما ترى ، لأنه ينافى ما اصطلحوا عليه .

و أمّا منع الأمر الأول ، فقد سبقه إلى ذلك المحقق الأصفهانى ، حيث ذكر أنّ كثيراً من مسائل العلوم يشتمل على البحث عمّا لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، من أجل دخله فى الغرض المطلوب من تدوين ذاك العلم و بحوثه .

و قد قرّر شيخنا الاستاذ هذا الإشكال ، حيث ذكر أن أدلّه القوم على تلك

الدعوی أربعه :

الأول : إن لم یکن کذلک ، لم تکن العلوم متباینه .

و الثانی : إن لم یکن کذلک ، لا یکون للعلم موضوع خاص به .

و الثالث : أنه إذا بحث فی العلم عن العرض الغریب ، لزم أن یکون العلم الجزئی کلیّاً .

و الرابع : أنّه إذا بحث فی العلم عن العرض الغریب ، لزم تداخل العلمین .

ثم ناقش هذه الأدلّه ، و أوضح عدم وفاء شیء منها لإثبات الدعوی المذکوره .

و هذا تمام الکلام فی المطلب الثانی .

المطلب الثالث : فی الاتحاد و التغایر بین موضوع العلم و موضوعات المسائل

ذکر المحقق صاحب (الکفایه) : أن موضوع العلم متّحد مع موضوعات مسائله خارجاً ، و إن کان بینهما تغایر مفهوماً ، کتغایر الکلّی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده .

و قد اورد علی الاتّحاد الذی ذکره ، بوجوهٍ لا جواب عن بعضها ، کالإشکال بأنّ موضوع علم الطب هو بدن الإنسان ، و نسبته إلی موضوعات مسائله نسبه الکلّ إلی الأجزاء لا الکلّی إلی المصادیق .

تمایز العلوم

اشاره

و اختلف الأعلام فی الجامع بین موضوعات مسائل العلم الواحد و المائز بین العلوم ، فقیل : الوحده الاعتباریه ، و قیل : الموضوعات ، و قیل :

المحمولات ، و قیل : الأغراض .

و هذا الأخیر هو مختار صاحب (الکفایه) حیث قال : « و المسائل عباره عن جملهٍ من قضایا متشتّته جمعها اشتراکها فی الدخل فی الغرض الذی لأجله دُوّن هذا العلم ... و قد انقدح بما ذکرنا أن تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیه إلی التدوین ، لا الموضوعات و لا المحمولات ... و إلّا کان ... » .

فنقول : کلّ علمٍ مدوّن فله موضوع یبحث عنه فیه ، فی مسائل متشتّته متکوّنه من موضوعات و محمولات ، و هذا التشتّت قد یکون من جهه الموضوع ، و قد یکون من جهه المحمول ، و قد یکون من جهه الموضوع و المحمول معاً ، فما هو الجامع بین هذه المسائل المتشتته ؟ و ما هو المائز بین هذا العلم و غیره من العلوم ؟

الآراء فی المقام :

مذهب المشهور هو أنّ التمایز بالموضوعات ، لأنّ هناک بین مسائل کلّ علمٍ من العلوم جهه اتّحاد ، عبّر عنها الشیخ ابن سینا و غیره بالتناسب ، و هذا التناسب غیر حاصل بالمحمولات ، لأنّها إنّما تکونً ملحوظه بالعرض ، و کلّ ما بالعرض ینتهی إلی ما بالذّات ، و کذا الأغراض ، فلا بدّ و أن یکون

بالموضوعات ، فهی الجامعه و المائزه .

و اختار المحقق البروجردی أنه بالمحمولات ، و نسبه إلی مشهور القدماء .

و بما ذکرنا یظهر ما فیه و فی النسبه إلیهم .

و قد خالفهم المحقق الخراسانی ، مع قوله بأنّ موضوع کلّ علمٍ ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّه ، و مقتضاه : أن تکون الموضوعات هی الجامعه بین شتات المسائل ، لأمرین :

أحدهما : إن فی علم الاصول مسائل کثیره هی من مسائل علوم اخری ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشکل ، لأن المسائل – و إنْ تداخلت بین العلوم – تختلف من ناحیه الغرض الداعی إلی تدوینها ، فلا مانع من کون المسأله الواحده من مسائل علمین ، و هما متمایزان لاختلاف الغرض .

و الثانی : إنّه و إنْ کان لکلّ علم موضوعاً یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّه ، إلّا أنّ لازم القول بتمایز العلوم بالموضوعات أنْ یکون کلّ بابٍ من کلّ علمٍ علماً علی حده ، و کذا بناءً علی کونه بالمحمولات ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشکل .

و فصّل المحقق الخوئی فی المقام ، فوافق صاحب (الکفایه) – من کون المائز هو الغرض لیس إلّا – فی بعض الصور و خالفه فی البعض الآخر ، فقال :

بأنّه تارهً یراد من التمایز مرحله الإثبات لمن یجهل العلوم ، و اخری یراد منه التمایز فی مرحله الثبوت و فی مقام التدوین .

أما المقام الأول : فحقیقته أن کلّ شخص إذا کان جاهلًا بحقیقه علمٍ من العلوم و أراد الإحاطه به و لو بصوره إجمالیه ، فللعالم بذاک العلم أنْ یمیّزه له

عن غيره من العلوم بما شاء من التمييز ، بالموضوع أو المحمول أو الغرض ، كأن يقول له فى مقام تعريف علم النحو : إن موضوعه الكلمه و الكلام ، أو يقول : غايته حفظ اللسان عن الخطأ من المقال ، أو يقول : محموله الإعراب و البناء .

و أما المقام الثانى : فلأن المؤلّف و المدوّن للعلم يختلف تمييزه له عن غيره باختلاف الدواعى .

فتاره : يكون هناك غرض خارجي يترتب على العلم و المعرفه بتلك المسائل التى دوّنها ، فلا بدَّ من البحث عن كلّ مسألهٍ اشتملت على ذلك الغرض ، كما أن التمييز حينئذٍ لا بدّ و أن يكون بالغرض ، و ليس له التمييز بالموضوعات ، إذ لا عبره – فى الغرض – بوحده الموضوع و تعدّده ، على أنه يقتضى أن يكون كلّ باب بل كلّ مسأله علماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفايه) .

و أخرى : يكون الداعى إلى التدوين نفس العلم و المعرفه ، دون أنْ يكون هناك غرض خارجي يدعوه إلى تدوين المسائل . و هذا يكون على نحوين ، فتارةً هناك موضوع يريد أن يبحث عن أحواله ، كما فى علم الطب ، فلا بدّ من التمييز بالموضوع ، و اخرى هناك محمول يريد أن يبحث عمّا يعرض عليه ذلك المحمول ، كالحركه و السكون ، فلا بدّ من التمييز بالمحمول فقط (1) .

و حاصله : الموافقه مع صاحب (الكفايه) فى خصوص ما إذا كان الغرض من التدوين هو غرض خاص ، كالصحّه و المرض فى علم الطب ،

١- (١)) تعليقه أجود التقريرات ١١/١ مؤسّسه صاحب العصر عليه السلام ، مصابيح الاصول ١٩ – ٢٠ .

و حفظ اللّسان فی علم النحو ، و صیانه الفکر فی علم المنطق ، و المخالفه فیما إذا لم یکن الغرض من التدوین إلّا المعرفه .

مناقشه الاستاذ

و أورد شیخنا الاستاذ علی دلیل مائزیّه الغرض بنحو الإطلاق - کما علیه فی (الکفایه) ، أو موجبهً جزئیّه کما علیه المحقق الخوئی - بأنّ ما ذکر من :

لزوم کون کلّ باب علماً علی حده لو کان التمایز بالموضوع ، لازم القول بمائزیّه الغرض کذلک ، لأنّ الغرض الحاصل من حجیّه الاستصحاب مغایر للغرض الحاصل من مسأله منجّزیه العلم الإجمالی ، هذا فی علم الاصول ، و فی المنطق کذلک ، إذ الغرض الحاصل من مباحث المعرّف مغایر للغرض الحاصل من مباحث القضایا ، فهما غرضان ، و هکذا .

فإن قیل : الأغراض المترتبه علی المباحث و الأبواب لها جامع ، و ذلک الغرض الجامع غیر داخل تحت غرض جامع آخر ، فالأغراض المترتّبه علی الأبواب فی علم الاصول و إن کانت مختلفه ، لکنّها کلّها تجتمع تحت غرضٍ واحدٍ جامع لها ، و هو التمکّن من استنباط الوظیفه الشرعیه - بالمعنی الأعم ، من العلم و العلمی و الأصل العملی - و لیس هناک غرض فوقه .

و کذا الأمر فی علم المنطق و غیره .

قلنا : القائل بکون التمایز بالموضوعات أیضاً یقول نظیر هذا ، فهو یقول بأنّ هناک موضوعاً جامعاً بین موضوعات المسائل و الأبواب ، یبحث فی العلم عن العوارض الذاتیّه لذلک الموضوع ، فالافتراق بین العلوم یکون باختلاف الموضوعات فی العوارض الذاتیّه ، حیث أنّ فی کلّ أبواب هذا العلم یبحث عن العوارض الذاتیه للموضوع الجامع بین الموضوعات ، ذلک الموضوع

الـذى لاـ يبحث فى غير هـذا العلم عن عـوارضه ... و بـالجمله : فـإنّه لاـ يقـع فى علم آخر بحث عن العوارض الـذاتيه للموضوع المبحوث عن عوارضه فى هذا العلم ، و هذا الملاک موجود فى موضوعات العلوم ، و لا يوجد فى موضوعات الأبواب .

فما ذكره صاحب (الكفايه) - و وافقه فى (المحاضرات) موجبةً جزئيه - مخدوش نقضاً و حلّاً .

آراء الاستاذ

ثم إن شـيخنا الاسـتاذ اختلفت كلمـاته فى هـذا المقـام ، فقـد اختار فى الـدوره الاولى : أن الفرق بين الأبواب و المسائل ، و بين العلوم ، بأن العلوم يمكن أنْ تتعدّد بتعدّد الموضوعات ، لعدم الجامع المشترک بين الموضوعات الموجبه لتعدّد العلوم ، بخلاف الأـبواب و المسائل ، فقولهم - فى علم النحو مثلًا - الفاعل مرفوع ، و المفعول منصوب ، و المضاف إليه مجرور ، يمكن تصوير جامع بينها و هو الكلمه و الكلام ، لصدقه على كلٍّ من الموضوعات الثلاثه على حدٍّ سواء .

ثم إنّه عـدل عن هـذا ، لكـونه إنّمـا يتمّ فى بعض العلـوم دون الجميـع ، فقـد تكـون النسـبه بين موضوعى علمين نسبه العموم و الخصوص كـالطب و الطبيعى ، فبينهمـا جامع مشترک كالجامع بين البابين من العلم الواحـد أو المسألتين ، فليس الموضوع ما به التمايز فى مثل ذلک .

و اختـار فى الـدوره الثـانيه - التى حضـرناها : أنّ التمـايز يمكن أن يكون بالموضوعات ، كما ذكر المشـهور ، أمّا فى المسائل و الأبواب من العلم الواحد فالمحمولات فيها عوارض ذاتيّه للموضوع دائماً ، فلا يلزم من كون الموضوع

ملاکاً للتمایز أنْ تکون الأبواب و المسائل من کلّ علمٍ علوماً علی حده ، کما ذکر صاحب (الکفایه) .

لکنّ هذا إنّما یتم علی مبنی المشهور فی حقیقه موضوع کلّ علم .

و أفاد فی الدوره المتأخّره - فی مقام المناقشه مع مبنی صاحب (الکفایه) - أن هناک - بالضروره - ارتباطاً بین الأغراض المختلفه و المسائل المختلفه ، و هذا الارتباط فی العلوم الاعتباریه - کعلم النحو - اعتباری ، و فی العلوم غیر الاعتباریه کعلم الطب ذاتی ، و الذاتی إمّا هو من ارتباط الشیء بمقتضیه و إمّا من ارتباط الشیء بشرطه ، فالغرض الحاصل من العلم یحصل من ترتّب المحمولات علی الموضوعات ، و هذا الترتّب إنما یکون لأجل الارتباط ، کما أنّ حصول الغرض لا یکون إلّا بارتباطٍ بینه و بین الموضوع .

و مقتضی القاعده أنْ یکون التمایز فی الدرجه الأولی بما هو متقدّم علی الغرض ، و هو المنشأ فی تمایز الأغراض ، و هو المسائل .

أقول : فیکون ما ذهب إلیه أخیراً قولاً آخر فی البحث ، و حاصله : أنّه إن کان للعلم موضوع - کعلم الطبیعی الذی موضوعه الجسم من حیث الحرکه و السّکون - فالتمایز بینه و بین غیره یکون بموضوعه الجامع بین موضوعات مسائله ، و إن لا یکون له موضوع بسبب اختلاف مسائله اختلافاً لا جامع ذاتی بینها ینطبق علی موضوعات مسائله ، فالتمایز یکون بالمسائل .

ثم ذکر إشکال المحقق الخراسانی فی (الکفایه) بأنّه لو کان الامتیاز بالمسائل لم یبق أیّ تداخل لعلم الاصول مع بعض العلوم فی بعض المسائل ، مع وجود هذا التداخل بالضّروره و کونها مشترکه بینه و بینها ... فاضطرّ إلی إنکار الاشتراک قائلاً ما حاصله : بأنّ المسأله المطروحه فی علم الاصول و غیره

و إنْ كانت متّحدهً فى ظاهر لفظها و عنوانها ، إلّا أن الجهه المبحوث عنها فى كلّ علم تختلف عن الجهه المبحوث عنها فى غيره ، و مثّل لـذلك بمسـأله جواز اجتمـاع الأـمر و النهى المطروحه فى الاـصول و الفقه و الكلام معاً ، و أفاد بأنّها و إنْ كانت بهـذه الصيغه إلّا أنها فى الحقيقه تعدّ فى كلّ علمٍ مسأله مستقلّه عنها فى غيره .

أقول : لكنْ يمكن المناقشه فيه : بأنّ المسأله تتشكّل من الموضوع و المحمول و النسبه ، و كما أنّ المسأله متقدّمه على الغرض ، و ما به الامتياز يكون قبل الغرض ، كـذلك الموضوع فهو متقدّم على المحمول و على المسأله المتشـكّله منهما ، فلولا الموضوع لم يكن المحمول و لا المسأله ، و بالجمله ، فالـذى ذكره فى جواب مسـلك صاحب (الكفايه) ينفى ذلك المسـلك و لا يثبت ما ذهب إليه ، بل يقوّى مبنى التمايز بالموضوعات كما اختاره فى الدوره الثانيه ، و فى بعض العلوم فى الدوره المتأخّره ...

و أمّـا ابتنـاء ذلك على مسـلك المشـهور من ضـروره وجود الموضوع لكلّ علم ، فواضـحٌ أنّ جميع هـذه البحوث إنما هى على أساس ذاك المبنى ، و إلّا فقد تقدم منه دام ظلّه أنْ لا برهان على ضـروره وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل ، و على أن البحث فى العلوم لا بدَّ و أنْ يكون عن الأعراض الذاتيّه .

القول بالوحده الاعتباريّه :

و أمّا القول بالوحده الاعتباريّه ، فقد جاء فى (نهايه الدرايه) - لدى الجواب عن إشـكال صاحب (الكفايه) على قول المشـهور بلزوم كون كلّ باب من أبواب علم واحدٍ بل كلّ مسأله منه علماً برأسه لتمايز موضوعاتها - ما

حاصله : إن تمايز العلوم يمكن أن يكون بالموضوع الجامع بين المسائل ، لأن العلم عباره عن مركّب اعتبارى من قضايا متعدّده بينها وحده اعتباريه ، و الموضوع الجامع بين مسائله هو المائز بينه و بين غيره من العلوم ، و لا يلزم من ذلك أن يكون كلّ بابٍ أو كل مسألهٍ علماً على حده ، لوجود نوع سنخيّه بين أبواب كلّ علم ، بالإضافه إلى اشتراكها جميعاً فى تحصيل الغرض الواحد .

و قد أجاب عنه شيخنا الاستاذ بأنّه – فى الحقيقه – التزام بما جاء فى (الكفايه) و ليس جواباً عنه ، إذ اللّازم حينئذٍ هو التحقيق عن منشأ تلك الوحده و التعدّد ، و أنها لوحده الموضوع و تعدّده أو لوحده الغرض و تعدّده .

القول بالتمايز بالمحمولات :

و أمّا القول بكون التمايز بالمحمولات ، فقد اختاره السيد البروجردى ، وعليه حمل كلام القدماء ، قال : « الحق مع القدماء حيث قالوا : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، و ليس هو إلّا عباره عن جامع محمولات المسائل الذى يكون تمايز العلوم بتمايزه » (۱) .

و قد مهّد لتوضيح هذا القول خمس مقدمات ، و لعلَّ عمده كلامه فى بيان مرامه هو : « إن جامع محمولات المسائل فى كلّ علمٍ هو الذى ينسبق أوّلاً إلى الذهن و يكون معلوماً عنده ، فيوضع فى وعاء الذهن ، و يطلب فى العلم تعيّناته و تشخّصاته التى تعرض له ، مثلاً : فى علم الإلهى بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا و حاضراً فى ذهننا ، فنطلب فى العلم تعيّناته

۱- (۱)) نهايه الاصول : ۸ .

و انقسامـاته اللاـحقه له ، من الوجوب و الإمكـان ... فصوره القضـيّه و إنْ كـان هو قولنا : الجسم موجود مثلًا ، و لكن الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديه ، و كـذلك فى علم النحو ، فـإنّ أوّل ما ينسـبق إلى ذهن المتتبّع لاسـتعمالات العرب إنما هو إعراب آخر الكلمه ، فيطلب فى علم النحو الخصوصـيات التى بسـببها يتحقّق الإعراب و اختلافاته ، فالموضوع حقيقةً فى « الفاعل مرفوع » هو وصف المرفوعيه ، و كذا فى غير هذا المثال .

فالحاصل : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، أعنى بها جامع محمولات المسائل ، و تمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها » .

و هـذا الذى ذكرناه عنه هو عمده كلامه رحمه اللّه و ربما يوجد بين هذا الكلام ، و ما ذكره فى المقدّمه الأولى - حول موضوع علم الإلهيات بالمعنى الأعم - منافاه ، و من هنا أشـكل الشـيخ الاسـتاذ على المقدّمه الأولى ، فراجع ، و لكنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فى علم الاصول فقط ، حيث أنّ المتبادر إلى الـذهن فيه و الذى يبحث عن تعيناته هو « الحجّه » ، إلّا أنّ الواقع فى سائر العلوم هو أخذهم الشـىء موضوعاً ثمّ بحثهم عن خصوصـياته و تعيّناته ، فالموضوع فى علم الحساب هو « العدد » و فى علم النحو « الكلمه و الكلاـم » و فى الإلهيّات بـالمعنى الأعم هو « الوجود » باتّفاق الفلاسـفه ، فلم يكن « الوجود » عنـدهم محمولاً أصـلًا ، و نسـبه القول بكون الموضوع هو الجامع بين المحمولات إلى القدماء غير تامّه كما ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه .

موضوع علم الاصول

اشاره

لا ـ يشترط أن يكون لكلّ علمٍ موضوع ، لعـدم الـدليل التام على ذلك ، مؤيّـِداً بما حكاه شـيخنا عن الشـفاء و شـرح الإشارات و أساس الاقتباس و الجوهر النضيد ، من أن العلوم تارةً تتشكّل من موضوع واحدٍ و اخرى من موضوعات .

و على هذا ، فلا يعتبر أن يكون لعلم الاُصول موضوع خاص ، بل لا يكون له موضوع لأمرين :

أحـدهما : إن علم الاـصول ليس من العلوم المطلوب منهـا المعرفه فقـط ، بل الغرض منه هو التمكّن من اسـتنباط الأحكام الكليّه الإلهيّه ، و كلّ علمٍ يدوَّن لغرضٍ ، فالمقصود تحصيل الغرض و الوصول إليه ، سواء كان له موضوع أو لم يكن .

و الآخر : إنَّ موضوعات مسائل هـذا العلم مختلفه و غير قابله لتصوير جامع بينها ، إذ يسـتحيل تصوير جامع بين الخبر و الشـهره و اليقين – و هو موضوع الاستصحاب – و الوجوب ، و هو موضوع مسأله مقدمه الواجب ...

و هكذا ..

رأى صاحب الكفايه

و من هنا أيضاً يظهر ما فى مختار (الكفايه) من وجود الجامع ، و أنّ نسـبته إلى موضوعات المسائل نسبه الكلّى إلى المصاديق ، و إنْ لم يكن له عنوان خاص و اسم مخصوص ... . فَجَعَلَ موضوع علم الاصول : الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّته .

ص:۲۸

رأى المشهور

و منه أيضاً يظهر ما فى القول المعروف من جعله « الأدلّه الأربعه » ، على الوجوه الأربعه و هى : احتمال أن تكون هى الموضوع بوصف الدليليّه ، و أنْ تكون هى الموضوع لا بوصف الدليليّه ، فالدليليّه على الأول جزء من الموضوع و على الثانى من أحواله ، و احتمال أن يكون المراد من « السنّه » منها هو المحكى بها ، و هو قول المعصوم و فعله و تقريره ، و يكون المراد منها الأعم من المحكى و الحاكى ، و هو الخبر .

مضافاً إلى وجود الإشكال فى كلٍّ من هذه الوجوه الأربعه .

و توضيح الإشكال فى ذلك هو أنّه :

إن كانت الأدلّه الأربعه موضوع العلم بوصف دليليّتها ، بمعنى أن البحث يكون عمّا يعرض الدليل بعد الفراغ عن دليليّته ، كما عن المحقق القمّى ، ففيه : أنّه لا يتناسب مع قولهم : لكلّ علم موضوع جامع بين موضوعات مسائله ، يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، إذ لا جامع بين العقل و الإجماع ، كما أن « السنّه » عنوان مشير إلى « القول و الفعل و التقرير » و ليس جامعاً ، إذ لا جامع بين الثلاثه .

فهذا الوجه ينافى قولهم بذلك ، لكن صاحب (الحاشيه) جمع بين هذين المتنافيين .

و أيضاً : فإن لازم هذا الوجه خروج أكثر مسائل علم الاصول ، عدا مباحث الألفاظ ، إذ البحث عن الخبر و الشهره و الاستصحاب و غيرها إنّما هو عن أصل الدليليّه و الحجيّه .

و إنْ كانت هى الموضوع لكنْ لا بوصف الدليليّه ، كما عليه صاحب

(الفصول) ، ارتفع الإشكال الثانی ، بناءً علی کون المراد من « السنّه » هو الأعم من الحاکی ، بالنسبه إلی قسم من المسائل ، و هی التی یکون البحث فیها عن أصل الدلیلیّه ، لکن مباحث الاستلزامات العقلیه ، و مباحث الإطلاق و التقیید ، و العموم و الخصوص ، و نحوها من مباحث الألفاظ ، کلّها تخرج ، لأنّ البحث لیس عن عوارض الأدله الأربعه ، فیکون من العوارض الغریبه ، لکون الموضوع فی کل هذه المباحث أعمّ من الکتاب و السنّه ، کما أنّ الشهره أیضاً تخرج ، إلّا أن تدخل فی السنّه ، لکونها - کالخبر - حاکیه .

و أمّا بناءً علی کون المراد من « السنّه » خصوص المحکی ، و هو « القول و الفعل و التقریر » فیضاف الإشکال بخروج مباحث حجیّه الخبر ، و مباحث باب التعارض ، لأنّ البحث هناک إنما هو عن حجیّه الخبر الحاکی ، و المفروض عدم کونه سنّهً ، فلا یکون البحث بحثاً عن عوارض الأدله الأربعه .

و قد حاول الشیخ الأعظم دفع هذا الإشکال بإرجاع البحث عن خبر الواحد إلی البحث عن ثبوت السنّه ، بأنّ البحث فی الحقیقه : أنّه هل السنّه - التی هی عباره عن قول المعصوم و فعله و تقریره - کما تثبت بالخبر المتواتر و بالقرینه القطعیه ، تثبت بخبر الواحد الثقه أو لا تثبت ؟ فیکون بحثاً عن عوارض السنّه .

لکنّ هذه المحاوله غیر مفیده ، لأنّه إنْ ارید بالثبوت : الثبوت الواقعی الخارجی ، فقد أورد علیه شیخنا - تبعاً للمحقق الخوئی - بأن الخبر حینئذٍ حاک و کاشف عن السنّه ، و الکاشف عن الشیء فی رتبهٍ متأخره عنه ، و یستحیل أن یکون علهً له .

ص:۳۰

و أمّا ما أجاب فی (الکفایه) - و تبعه المیرزا و العراقی - من أنّه حینئذٍ بحث عن الثبوت بمفاد کان التامه و لیس بحثاً عن عوارض السنّه ، الذی هو بحث عن العوارض بمفاد کان الناقصه ، فقد أجاب عنه شیخنا بإمکان إرجاعه إلی العوارض ، لأنّ البحث لیس عن الوجود الخارجی للشیء ، بل هو عن وجوده بعلّهٍ خاصّه ، و أنّه هل توجد السنّه و تثبت خارجاً بالخبر أو لا ؟ فهو بحث بمفاد کان الناقصه .

و إن ارید بالثبوت : الثبوت العلمی ، بأنْ یکون الخبر واسطهً فی الإثبات ، أی علهً للعلم بالسنّه - لا لوجودها - فیکون بحثاً عن العوارض ، و عن مفاد کان الناقصه . ففیه : إنّ المبحوث عن حجیّته و هو خبر الواحد - یقبل الصّدق و الکذب ، و لا یوجب العلم کما فی المتواتر و المحفوف بالقرینه .

و إنْ ارید بالثبوت : الثبوت التعبّدی ، بمعنی أنّ الشارع هل جعل خبر الواحد حجهً کاشفهً عن ثبوت السنّه ؟ کان البحث بحثاً عن العوارض ، لکن عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّه التی هی الموضوع .

قاله فی (الکفایه) و تبعه غیره .

و أجاب المیرزا : بأنْ عنوان کون السنّه محکیّه یعرض لها بواسطه الخبر الذی هو مباین لها ، فیکون من العوارض الغریبه (۱) .

قال شیخنا دام ظلّه : أمّا جواب (الکفایه) عن کلام الشیخ فوارد ، لکنْ بناءً علی أن مدلول أدلّه اعتبار خبر الثقه هو إنشاء الحکم المماثل . فهو جوابٌ مبنائی . و أمّا جواب المیرزا ففیه : إنّ حجیه الخبر علی مسلکه اعتبار الشارع الخبر علماً ، لکنّ حصول هذه الصفه للخبر - أی : صفه العلمیه الاعتباریه له -

---

۱- (۱)) أجود التقریرات ۱ / ۹ - ۱۰ .

إنما كان باعتبار الشارع ، فكان اعتبار الشارع واسطه فى ثبوته ، وعليه ، فإن هذا المعتبر يكون عرضاً غريباً للخبر .

ثم إنّ المحقق الأصـفهانى حاول توجيه كلام الشيخ - على فرض إراده الثبوت التعبّدى - على المسلكين : إنشاء الحكم المماثل ، و المنجزيّه و المعـذريّه ، أمّا على الأول : فبأنّ الحكم الـذى يجعل من قبل الشارع على طبق الحكم الـذى أتى به المخبر كقول زراره : صـلاه الجمعه واجبه ، له وجـود حقيقى ، فـالحكم و إنْ كـان اعتباريـاً ، إلّـا أن الوجوب الصـادر طبق قول زراره وجوب حقيقى للحكم الظاهرى الذى أخبر به زراره ، و هذا الوجود الحقيقى وجود تنزيلى للسـنّه ، فالبحث عن ثبوت السنّه بخبر الواحد بحث عن الثبوت التنزيلى لها بخبر الواحد ، أى : هل السنّه تثبت تنزيلاً بالخبر أو لا ؟

و أمّـا على الثـانى ، فـإنّ المنجزيّه و المتنجزيّه متضايفتـان ، فجعل الخبر منجزاً يلازم جعل السـنّه متنجّزه ، فيصـحّ البحث عن كلٍّ منهمـا ، بـل الثبوت التعبّـدى أكثر مساسـاً بالسـنّه من التنجّز ، حيث أن اعتبـار الثبوت هو اعتبـار كون الخبر وجوداً للسـنّه (١) ، و الحاصل : إنّ المسأله تكون اصوليّه ، لأن البحث يقع عن أنه هل السنّه تصير متنجّزه بالخبر أو لا ؟

لكن لاـ يخفى أنّ مـا ذكره طـاب ثراه إخراجٌ لعنـاوين المسائل المطروحه فى العلم عن ظواهرها ، و إرجاعٌ لها إلى قضايا و معانٍ اخرى ، لأنّ موضوع العلم - كما هو مفروض - هو « السـنّه » و المسأله هى : هل خبر الواحـد حجه أو لا ؟ فالحجيّه محموله على الخبر ، و هو حاكٍ عن السنّه و ليس بمصداقٍ لها ...

و لو أنّا أردنا إرجاع صور القضايا فى العلم إلى قضايا اخرى ، للزم خروج كثير

١- (١)) نهايه الدرايه ١ / ٣٧ .

من مسائله عنه ، فلو أرجعنا قولنا فى الاصول : هل وجوب ذى المقدّمه يستلزم وجوب المقدّمه أو لا ؟ إلى قولنا : هل مقدمه الواجب واجبه أو لا ؟ لخرجت المسأله عن الاصول و دخلت فى الفقه .

قال الاستاذ :

و التحقيق : إن الإشكال لا يندفع على أىّ المسالك الموجوده فى باب حجيّه خبر الثقه ، و هى أربعه :

أحدها : ما ذهب إليه المشهور ، و هو إنشاء الشارع الحكم فى مورد الخبر و غيره من الأمارات ، كما قال العلّامه : ظنّيه الطريق لا تنافى قطعيّه الحكم ، و اختاره المحقق الخراسانى و المحقق العراقى فى باب المجعول فى الاستصحاب .

و الثانى : انّ المجعول فى مورد الأمارات هو المنجزيّه و المعذريّه . و هو ما يستفاد من بعض كلمات المحقق الخراسانى .

و الثالث : إن مدلول أدلّه اعتبار الخبر مثلاً جعله علماً و كاشفاً عن الواقع ، و هو ما يعبّر عنه بمسلك تتميم الكشف ، و هو مختار الميرزا .

و الرابع : تنزيل المؤدّى منزله الواقع .

و البحث عن حجيّه الخبر - على جميع هذه المسالك - بحث عن عوارضه لا عن عوارض السنّه ... و هذا هو مقتضى الأدله أيضاً ، كقوله عليه السلام : « لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا » (1) و قوله عليه السلام : « العمرى ثقتى ، فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى و ما قال لك عنّى

١- (١)) وسائل الشيعه ١٥٠/٢٧ ط مؤسّسه آل البيت ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم : ۴٠ .

فعنّى يقول » [(۱)](#) و التشكيك من عوارض الخبر لا من عوارض السنّه ، و مقتضى الخبر الثانى هو تنزيل كلام الراوى منزله كلامه ، لا أنّ كلامه يثبت بكلام الرّاوى .

و تلخص : عدم تماميه القول بموضوعيّه الأدلّه الأربعه للاصول ، مطلقاً .

هذا ، و لا يخفى أن هذا ما استقرّ عليه رأى شيخنا أخيراً ، أمّا فى الدوره السابقه التى حضرناها ، فقد اختار أنّ الموضوع ذوات الأدله مع أعميّه السنّه ، و أجاب عن الإشكال بخروج عدّةٍ من المباحث المهمه كالشهره و مباحث الألفاظ و الاستلزامات العقليّه ، بأنّه يبتنى على القول بكون العرض الداخلى غريباً لا ذاتيّاً ، و هو خلاف التحقيق ، لعدم الواسطه فى العروض فى هذه المسائل ، و عدم صحّه السّلب .

لكنّ هذا الجواب إنما يتمُّ فى مباحث الألفاظ و نحوها ، أمّا فى الشهره مثلاً فلا ، و لذا التزم بكون البحث عنها فى علم الاُصول استطراديّاً ، و هو كما ترى .

و أما ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) - و تبعه الميرزا - من أنه كلّى منطبق على جميع موضوعات مسائله ... فغير صحيح أيضاً ، لما عرفت من أن الصحيح أنْ لا جامع بين موضوعات مسائل علم الاصول .

رأى السيد البروجردى و المحقق الأصفهانى و الكلام حولهما

و ذهب المحقق البروجردى إلى أنّ الموضوع هو « الحجّه فى الفقه »

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۱۳۸/۲۷ ط مؤسّسه آل البيت ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى رقم : ۴ .

و تلقّاه بعضهم بالقبول و تعبيره : « ما هو الدليل على الحكم الشرعى » ، و سيأتى ذكر رأى المحقق الأصفهانى .

و تقريب الاستدلال كما فى تقرير بحثه (۱) هو : إنا نعلم بوجود الحجج الشرعيّه على الأحكام الشرعيّه ، فلكلّ حكم من الأحكام دليلٌ ، غير أنّا نجهل بتعيّنات تلك الأدله و الحجج ، و قد جعل علم الاصول للبحث عنها ، و أنّه هل الدليل و الحجه على الأحكام الفقهيه العمليه هو خبر الواحد أو لا ؟ ظاهر الكتاب أو لا ؟ الشهره أو لا ؟ و هكذا . فالموضوع فى الحقيقه هو ما يكون عندنا معلوماً ، و المحمول ما يكون مجهولاً و نريد رفع الجهل عنه ، مع لحاظ أن المراد من « العارض » هنا هو العارض المنطقى لا الفلسفى ، فالمقصود ما كان خارجاً عن الشىء و محمولاً عليه ، أى : فكما يكون الوجود خارجاً عن ذات الجوهر و محمولاً عليه كذلك نقول : الخبر حجه ، بمعنى أن الحجيّه خارجه عن ذات الخبر و محموله عليه .

و الكلام على هذا الرأى يقع فى جهتين ، جهه الكبرى و أصل المبنى فى موضوع كلّ علمٍ ، وجهه التطبيق على علم الاُصول ، أمّا الجهه الأولى ، فقد تقدّم الكلام عليها . و أمّا فى الجهه الثانيه ، فقد طبق رحمه اللّه ما ذكره على الخبر و الشهره و الإجماع ، و هذا لا كلام فيه .

أمّا على القطع ، فيرد عليه أنّ القطع بالحكم الشرعى إنّما هو نتيجه المسأله الاصوليّه ، أى : إن المسائل فى هذا العلم مبادى تحصيل القطع بالحكم الشرعى و انكشافه ، و النتيجه دائماً متأخره ، فلا يصح جعل حجيّه القطع مبحثاً من مباحث علم الاصول .

و كذا على المفاهيم ، فإنه يرد عليه بأنّ المراد من « الحجه » فى باب

۱- (۱)) نهايه الاصول : ۱۱ .

المفاهيم هو أصل وجود المفهوم لا حجيّته - بعد وجوده - كما فی باب الأخبار مثلاً .

ثم إنه يرد علی ما أفاده خروج مباحث الألفاظ من الأوامر و النواهی ، و العام و الخاص ، و المطلق و المقيّد ، و المشتق ، و الصحيح و الأعم ... لأنّ البحث فی هذه المسائل ليس عن تعيّنات الحجّه .

و النكته المهمّه الجديره بالذكر هی : جعله تحصيل الحجّه علی الحكم الشرعی هو الغرض من علم الاُصول ، فيكون الموضوع لهذا العلم هو « الحجه » لأنه الموافق للغرض ، مع أنّ شأن علم الاصول ، بالنسبه إلی الأحكام الفقهيّه ، شأن علم المنطق بالنسبه إلی الفكر الصحيح و الاستدلال المتين فی سائر العلوم ، فعلم الاصول كالآله بالنسبه إلی علم الفقه ، و لذا عبّر المحقق الخراسانی بالصّناعه ، كما سيأتی ... فعلم الاصول - بالنظر الدقيق - هو المبادئ التصديقيّه لمحمولات موضوعات الفقه ، ففی الاصول يتمّ وجه صحّه حمل « الوجوب » علی « الصلاه » مثلاً ... و هناك تقوم الحجه علی ثبوته لها ...

و هكذا .

فالحق فی المسأله : إنّ لموضوع علم الاصول خصوصيّه الصّلاحيّه للاتّصاف بالحجيّه للحكم الشرعی ، و كلّ مسألهٍ يكون لموضوعها هذه الخصوصيّه فهی مسأله اصوليّه ، و الجامع بين هذه الموضوعات عرضی و ليس بذاتی ، و حينئذٍ لا يرد الإشكال الثالث بخروج كثير من المباحث ، لأن الموضوع فی مسأله « الإجزاء » هو إتيان المأمور به ، فإذا ثبت كونه مجزياً كان حجهً علی صحّه العمل و سقوط القضاء ، فكان الموضوع المذكور صالحاً لانطباق عنوان الحجه عليه ، و الموضوع فی مسأله المقدّمه يصلح - بعد ثبوت

الاستلزام - لأنْ يكون حجةً ، على القول بوجوب المقدمه ، و الخبر موضوع يصلح - بعد ثبوت حجيّته - لأن يكون حجةً على الحكم الشرعى .

و على هذا الأساس قال المحقق الأصفهانى بأنه ليس لعلم الاصول موضوع معيَّن ، بل هو موضوعات مختلفه لها جامع عرضى ، و هو كونها منسوبه إلى غرض واحدٍ هو إقامه الحجّه على الحكم الشّرعى ، نظير علم الطب الذى لا جامع ذاتى بين موضوعات مسائله ، و إنّما يجمعها عنوان عرضى ، و هو ما يعبّر عنه بما يكون منسوباً إلى الصحّه .

و لا يرد على هذا البيان شىء مما ذكر ، و إن كان فى التنظير بين الاصول و الطب نظر ، نظراً إلى أن ما ذكره يتم فى علم الطب ، فكلّ ما يكون له علاقه بصحّه البدن فهو من مسائله ، لكنْ ليس كلّ ما له علاقه بإقامه الحجّه يعدّ من مسائل علم الاُصول ، فعلم الرجال - مثلاً - له نسبه و علاقه بإقامه الحجه على حكم العمل ، مع أنّه علم مستقل عن الاصول .

إنما الكلام فى كيفيّه هذه العلاقه و الدخل ، فإنا إذا قلنا بأنْ المعتبر أنْ تكون العلاقه مباشره و الدخل بلا واسطه ، لزم خروج عمده المباحث الاصوليه ، لكون دخلها فى إقامه الحجه مع الواسطه ، فلا يبقى تحت التعريف إلّا مثل الخبر و الشّهره مما يكون دخله بالمباشره ، و تحمل « الحجيّه » عليه بلا واسطه ، أمّا مثل مباحث العام و الخاص و الإطلاق و التّقييد و ظهورات الأوامر و النواهى ، فلا يكون شىء منها حجةً ما لم تنطبق عليها و يضمّ إليها حجيّه الظاهر ، فعندئذٍ يمكن إقامه الحجّه على الحكم الشرعى بها ... نظير علم الرّجال فإنّه إذا ثبت وثاقه زيد احتيج إلى كبرى حجيّه خبر الثقه ، فيكون دخيلاً فى إقامه الحجّه على الحكم الشرعى .

ثم لا ـ يخفى الفرق بينه و بين مسلك المحقق البروجردى ، فإنه اتّخذ عنوان الحجّه فى الفقه جامعاً بين محمولات المسائل و جعل المحمول الكلّى موضوعاً ، أمّا المحقق الأصفهانى ، فقد جعل الموضوع جامعاً بين موضوعات المسائل ، فهو من هذه الجهه موافق للمشهور غير أنه جعله عرضياً لا ذاتيّاً خلافاً لصاحب (الكفايه) .

و الحاصل : إنه و إنْ لم يقم برهان على ضروره وجود الموضوع الجامع بين موضوعات العلم ، إلّا أن البيان المذكور غايه ما يمكن أنْ يقال .

أقول :

هذا ما أفاده مدّ ظلّه ، لكنّ ما أورده فى الدوره السابقه باق على حاله ، و حاصله : إن الجامع العنوانى لا يتّحد مع معنونه فى الخارج ، لأن موطنه الذهن دائماً ، فجعله موضوعاً – و الحال هذه – يؤول إلى إنكار الموضوع ، فليتدبّر .

ص:٣٨

تعریفُ علم الاُصول

اشاره

و اختلفت كلماتهم فی تعريف علم الاصول :

فقال المشهور : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه .

و قال فی (الكفايه) : صناعه يعرف بها القواعد التی يمكن أنْ تقع فی طريق الاستنباط أو التی ينتهی إليها فی مقام العمل .

و قال الشيخ الأعظم : هو القواعد التی تطبيقها بيد المجتهد .

و قال الميرزا : هو العلم بالقواعد التی إذا انضمّت إليها صغرياتها أنتجت نتيجةً فقهيه .

و قال المحقق الأصفهانی : هو العلم بالقواعد التی تقع فی طريق إقامه الحجّه على حكم العمل .

و قال المحقق العراقی : هو العلم بالقواعد التی تقع فی طريق تعيين الوظيفه العمليّه .

تعریف المشهور

و قـد أشـكل على تعريف المشـهور بزياده لفظه « العلم » ، لأنّ هـذه القواعد علم سواء علم بها أولا ، و بزياده « الممهّده » ، لعدم دخل التمهيد فی العلم ، فهی العلم سواء كانت ممهّده للاسـتنباط أو لا ، و فی جمله « لاسـتنباط الأحكام الشرعيه » بأنها مستلزمه لخروج كثير من الأدله الداله عليه ، يطبّق فی

موارده الخاصه به ، و تخرج الاُصول العمليه العقليّه ، كقبح العقاب بلا بيان ، و كالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين ، و كالظنّ الانسدادى بناءً على الحكومه لا الكشف ، فإنّها أحكام عقليّه تطبّق فى مواردها .

تعريف الكفايه

و لهذه الاُمور عدل صاحب (الكفايه) إلى التعريف الذى ذكره ، فيكون جامعاً بالقيد الذى أضافه لما كان يخرج من تعريف المشهور ، و لا يرد عليه شىء مما ورد عليه ... لكن يرد على تعريفه : أوّلاً : إنه قال « صناعه » لإفاده آليّه علم الاُصول كما أشرنا سابقاً ، لكنّ علم الاصول هو نفس القواعد لا أنّه صناعه تعرف بها القواعد . و ثانياً : ان ما يعرف به القواعد ، يكون من المبادى التصديقيّه ، و هى خارجه عن مسائل العلم . أورده السيد الحكيم (١) .

ثمّ إنّ المحقق الأصفهانى [بعد أنْ بيّن وجه الأولويّه فى قول (الكفايه) :

« الأولى تعريفه بأنه صناعه يعرف بها القواعد .. » - بأنّ من وجوه الأولويّه تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطه فى الاستنباط - كما عن القوم - بتعميمها لما لا يقع فى طريق الاستنباط ، بل ينتهى إليه الأمر فى مقام العمل ، و ذكر أن وجه الأولويّه استلزام التخصيص خروج جمله من المسائل المدوّنه فى الاصول ، لأنه لا ينتهى إلى حكم شرعى ، بل ظن به أبداً ، و إنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً كالقطع ، و مثل الاصول العمليّه فى الشبهات الحكميّه ، لكون مضامينها بأنفسها أحكاماً شرعيّه و ليست واسطةً فى استنباطها فى الشرعيه منها . و أما العقليّه فلا تنتهى إلى حكم شرعى أبداً] أجرى الإشكال الذى يستلزمه التخصيص - كما عن القوم - فى جلّ مسائل الاصول ،

ص:۴۰

١- (١)) حقائق الاصول ١٦/١ .

فذكر الأمارات غير العلميّه سنداً كخبر الواحد ، أو دلالهً كظواهر الألفاظ ، و قال بأنّ مرجع حجيّه الأمارات غير العلميه مطلقاً إمّا إلى الحكم الشرعى ، أو غير منتهيه إليه أبداً ، و على أى تقدير ليس فيها توسيط للاستنباط .

فالحاصل : إن عدول صاحب (الكفايه) عن تعريف القوم ليس لأجل خروج الاصول فقط ، بل لأجل خروج الأمارات أيضاً .... فيكون تعريفه أولى من تعريفهم لدخول ذلك كلّه به فى علم الاصول .

لكنّه بعد أن أوضح كيفيه لزوم خروج الأمارات عن تعريف القوم ، استدرك قائلًا :

« إلّا أن يوجّه مباحث الأمارات غير العلميّه .

أمّا بناءً على إنشاء الحكم المماثل ، بأنّ الأمر بتصديق العادل مثلًا ليس عين وجوب ما أخبر بوجوبه العادل ، بل لازمه ذلك ، و المبحوث عنه فى الاصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل ، و هذا القدر كاف فى التوسيط فى مرحله الاستنباط .

و أمّا بناءً على كون الحجيّه بمعنى تنجيز الواقع ، بدعوى أن الاستنباط لا يتوقّف على إحراز الحكم الشرعى ، بل تكفى الحجيّه عليه فى استنباطه ، إذ ليس حقيقه الاستنباط و الاجتهاد إلّا تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى . و من الواضح دخل حجيّه الامارات - بأى معنىً كان - فى إقامه الحجّه على حكم العمل فى علم الفقه » .

قال : « وعليه ، فعلم الاصول : ما يبحث فيه عن القواعد الممهّده لتحصيل الحجه على الحكم الشرعى . من دون لزوم التعميم ، إلّا بالإضافه إلى ما لا بأس بخروجه ، كالبراءه الشرعيه التى معناها حليّه مشكوك الحرمه

و الحلیّه ، لا ملزومها ، و لا المعذّر عن الحرمه الواقعیه » (۱) .

ثم إنه أشکل علی تعریف (الکفایه) باستلزامه محذورین :

أحدهما : لزوم فرض غرضٍ جامع بین الغرضین ، لئلّا یکون فن الاصول فنّین .

ثانیهما : إن مباحث حجیّه الخبر و أمثاله لیست مما یرجع إلیها بعد الفحص و الیأس عن الدلیل علی حکم العمل ، و أما جعلها مرجعاً من دون تقیید بالفحص و الیأس فیُدخل فیها جمیع القواعد العامّه الفقهیّه ، فإنّها المرجع فی جزئیّاتها .

و قد ذکر شیخنا الاستاذ دام ظلّه هذین المحذورین و قرّبهما .

أقول : لکن فی (المنتقی) ما ملخّصه عدم لزوم شیء من المحذورین .

أمّا الثانی : فبأنه یلتزم بإضافه القید المذکور - و هو قول صاحب (الکفایه) : أو التی ینتهی الیها فی مقام العمل - و الأمارات و إنْ کانت خارجه عن القید ، أی ذیل التعریف ، فهی داخله فی صدره ، بناءً علی أنّ المراد من الاستنباط هو تحصیل الحجه علی الواقع . و المحذور إنّما کان یلزم لو فسّر الاستنباط بإحراز الحکم الشرعی و استخراجه بحیث لا یشمل تحصیل الحجّه علیه ، لأن المجعول فی الأمارات ، إمّا المنجزیّه و المعذریّه ، و إما الحکم المماثل ، و هی بکلا المسلکین لا تقع فی طریق استنباط الأحکام ، فیلزم خروجها عن علم الاصول .

و أمّا الأول : فهو یرتفع بتصوّر غرضٍ خارجی جامعٍ بین الغرضین ، و یترتّب علی جمیع مسائل علم الاصول ، و ذلک الغرض هو ارتفاع التردّد

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱ / ۴۲ ط مؤسّسه آل البیت ، بتصرف قلیل .

و التحيّر الحاصل للمكلَّف من احتمال الحكم ، فمسائل الاصول كلّها تنتهى إلى غايه واحده ، و هى ارتفاع التردّد الحاصل من احتمال الحكم الشرعى ، سواء كانت نتيجتها الاستنباط أو لم تكن كذلك . و بذلك يرتفع المحذور المذكور .

ثم أوضح شمول هذا التعريف لجميع المسائل الاصوليّه ، من الاصول و الأمارات و غيرها .

ثم قال : « نعم يبقى هاهنا سؤال و هو : لم عدل صاحب (الكفايه) إلى هذا التعريف المفصل و ذكر كلا القيدين ، مع أن نظره لو كان إلى هذه الجهه المذكوره لكان يكفى فى تعريف علم الاصول أن يقول : هو القواعد التى يرتفع بها التحيّر الحاصل للمكلّف من احتمال الحكم الشرعى ، إلّا أن الأمر فى ذلك سهل ، فإنّه لا يعدو كونه إشكالاً لفظيّاً . و لعلّ نظره قدّس سرّه إلى الإشاره إلى قصور تعريف المشهور و أنه يحتاج إلى إضافه قيد ، لا إلى بطلانه ، كما قد يشعر به تبديله و تغييره » (۱) .

لكن لا يخفى أنّ لفظيّه هذا الإشكال إنّما هى على فرض تماميّه إرجاع تعريفه إلى ما ذكره و أتعب نفسه الشريفه ، و هذا أوّل الكلام .

و أمّا تعريفه دام ظلّه ، فإنّما أفاد دخول الاُصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيّه ، لكونها رافعه للتحيّر و التردّد فى مقام العمل . و أمّا الأمارات فهى جاريه و متّبعه سواء قلنا بالمنجزيّه و المعذريّه ، أو جعل الحكم المماثل ، أو الطريقيّه ، بلا أىّ تردّد و تحيّر فى مقام العمل ، فتأمّل . هذا أوّلاً . و ثانياً : إنه يستلزم خروج عدّهٍ من المسائل عن علم الاصول ، كما سيجىء الاعتراف منه و الالتزام بذلك .

۱- (۱)) منتقى الاصول ۱ / ۲۷ - ۲۹ .

تعریف المحقق الأصفهانی

تقـدّم أنّه عرّف علم الاصول بالقواعد الممهّده لتحصـیل الحجّه علی الحکم الشّـرعی ، و هو تعریف یدخل به ما کان خارجاً عن تعریف صاحب (الکفایه) ، کما أنه یصلح لأن یکون جامعاً بین الغرضین ، فلا یلزم تعدّد علم الاصول .

لکنّه صـرّح فی (نهایه الـدرایه) و فی (الاصول علی النهج الحدیث) بخروج البراءه الشـرعیه و أصاله الحلّ عن تعریفه ، فلا بدّ من جعلهـا بحوثـاً اسـتطرادیه ، لکون مفادهـا بنفسـها أحکاماً شـرعیّه . لکنّ ینقض علیه بالاستصـحاب - بناءً علی أن مـدرکه هو الأخبـار - فهو أیضـاً حکم شـرعی ، و الملاـک فی الاصول العملیه أنْ تکون حجّه علی الحکم الشـرعی ، فما کان حجةً فهو من مسائل الاصول ، و ما لا فلا ، فالبراءه الشرعیّه داخله ، لکونها حجّه شرعیّه ، فلا وجه للاستطراد ... و کذا قاعده الحلّ .

ثم إنّ الإشـکال المهمّ المتوجّه علی هـذا التعریف هو : أنّه إنْ أریـد من إقـامه الحجّه علی حکم العمل إقامتها بلا واسـطه ، و أنّه بمجرّد الوصول إلی تلـک القاعـده تحصـل الحجّه و تقـام علی الحکم ، لزم خروج کـثیر من المسائـل ، ففی بحث دلاـله ألفـاظ العموم مثلاًـ لاـ تکون النتیجه إقـامه الحجّه بلاـ واسـطه ، و کـذا نتیجه مبـاحث حجیّه الظهور . و إنْ اریـد من ذلـک إقامتهـا علی الحکم ، أعمّ من أن تکون مع الواسطه أو بلا واسطه ، لزم دخول بعض العلوم کعلم الرّجال - مثلاً - فی علم الاصول .

تعریف المحقق العراقی

بل إنّ هذا الإشکال یتوجّه علی تعریف المحقق العراقی بأنّه القواعد

ص:۴۴

الخاصّه التی تعمل فی استخراج الأحکام الکلیّه الإلهیّه أو الوظائف العملیه الفعلیه ، عقلیّه کانت أم شرعیّه (۱) .

و لـذا تعرّض له المحقق المـذکور ، و أجـاب بمـا حاصـله : أنـا نختار الشق الثانی ، و مع ذلک نلتزم بخروج الامور المزبوره عن مسائل الاصول . و ذلک :

أمّـا أولاً : فلوضوح أن المهم و المقصود فی العلوم الأدبیه کالنحو و الصـرف لیس هو إثبات الظهور للکلمه و الکلام ، بل المهمّ فیها هو إثبات کون الفاعل مرفوعاً و المفعول منصوباً ، بخلاف مباحث الأمر و النهی و العام و الخاص ... فی علم الاصول ، فإنها تتکفّل إحراز الظهور فی الکلمه و الکلام .

و أمّا ثانیاً : علی فرض أن المقصود فی العلوم الأدبیّه أیضاً إحراز الظهور فی شـیء کظهور المرفوع فی الفاعلیه ، و المنصوب فی المفعولیه ، فإنّ غایه ما یقتضـیه ذلک حینئذٍ إنّما هو وقوع نتیجتها فی طریق اسـتنباط موضوعات الأحکام ، لا نفسـها ، و المسائل الاـصولیه إنمـا کـانت عباره عن القواعـد الواقعه فی طریق اسـتنباط نفس الأحکام الشـرعیّه العملیه . و توهّم اسـتلزامه خروج مثل مبـاحث العـام و الخاص أیضاً ، مـدفوع بأنّها و إنْ لم تکن واقعهً فی طریق اسـتنباط ذات الحکم الشـرعی ، إلّا أنها باعتبار تکفّلها لإثبات کیفیه تعلّق الحکم بموضوعه کانت دخیلهً فی مسائل الاصول ، کما هو الشأن أیضاً فی مبحث المفهوم و المنطوق ، حیث أن دخوله باعتبـار تکفّله لبیان إناطه سـنخ الحکم بشـیء ، الـذی هو فی الحقیقه من أنحاء وجود الحکم و ثبوته . و هـذا بخلاف المسائل الأدبیه ، فإنّها ممحّضه لإثبات موضوع الحکم ، بلا نظر فیها إلی کیفیّه تعلّق الحکم أصلاً .

ص:۴۵

۱- (۱)) نهایه الافکار ۱ / ۲۰ .

و بهذا البيان يظهر الوجه فى خروج مباحث المشتق ، لأنّها لا تتكفّل الحكم لا بنفسه و لا بكيفيّه تعلّقه بموضوعه .

هـذا كلّه لـدفع الإشكال بالنسبه إلى سائر العلوم . أمّا علم الرجال، فقـد التزم بدخوله فى مسائل علم الاصول ، غير أنّه بحث عنه على حده .

لكن يرد على جوابه بالنسبه إلى العلوم الأدبيّه ، بأنه لا فرق - بناءً على ما ذكره - بين البحث عن مفاد لفظ « كلّ » و البحث عن مفاد لفظ « الصعيد » مثلاً ـ ففى الثانى أيضاً يبحث عن كيفيّه تعلّق حكم التيمّم بموضوعه ، و أنّه هل هو خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض ؟ فلما ذا يكون البحث عن مفاد « كلّ » من الاصول ، دون البحث عن مفاد « الصّعيد » ؟ قاله شيخنا الاستاذ دام بقاه .

أقول : و فيه تأمّل ، لأنّ البحث عن مفاد « كلّ » مثلًا ، بحث عن كيفيّه تعلّق الحكم بموضوعه من حيث كونه عامّاً ، أمّا البحث عن مفاد « الصعيد » فهو بحث عن المعنى الموضوع له هـذا اللّفظ ، و أنّه التراب أو وجه الأرض ، و لم يلحظ فى هـذا البحث حيثيه سعه المفهوم أو ضيقه ، و إنّما توجد هذه الحيثيّه عندنا ، فعند ما ننظر إلى المعنيين نجد بينهما هذا التفاوت .

تعريف المحقق الخوئى

و عرّف المحقق الخوئى علم الاصول : بـالعلم بالقواعد المحصّله للعلم بـالوظيفه الفعليه فى مقام العمل ، و قصد « بالقواعد » القواعد التى تقع نفسها فى طريق الاستنباط ، فيكون قد اختار الشق الأول - خلافاً للمحقق العراقى - و بذلك تخرج بقيّه العلوم ، لكونها إنّما تقع فى طريق الاستنباط بضمّ قاعدهٍ اصوليّه ، قال :

« و الفارق بين القواعـد الاصوليّه و غيرها هو : إنّ القواعد الاصوليّه ما كانت صالحهً وحدها - و لو فی موردٍ واحد - لأنْ تقع فی طريق اسـتنباط الحكم الشـرعی ، من دون توقّف علی مسـألهٍ اخری من مسائـل علم الاـصول نفسه أو مسائل سائر العلوم ، و هـذا بخلاـف سـائر العلوم ، إذ لاـ يترتب عليهـا وحـدها حكم كبروی شـرعی ، و لا توصل إلی وظيفهٍ فعليه و لو فی موردٍ واحـد ، بل دائمـاً تحتـاج إلی ضم مسـألهٍ اصوليه إليهـا . فمثـل العلم بالصـعيد و أنه عباره عن مطلق وجه الأرض أو غيره لا يترتب عليه العلم بالحكم ، و إنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهی و ما يضاهيهما » (١) .

و حيث اختـار الشق الأـوّل ، اضـطرّ إلی الاـلتزام بخروج كثير من مبـاحث الألفـاظ ، قـال : « إنّما هی مسائل لغويّه ، لعـدم إمكان وقوعها فی طريق الاستنباط وحدها ، و بما أنّ القوم لم يعنونوها فی اللّغه فقد تعرض لها فی فن الاصول تفصيلًا » (٢) .

تعريف المحقق النائينی

و المحقق الميرزا بتعريفه العلم بـأنّه العلم بالكبريـات التی لو انضـمّت إليها صـغرياتها اسـتنتج منها حكم فرعی كلّی (٣) ، أخرج المسائل غير الاصوليه ، لكونها لا تقع كبری قياس الاستنباط ، فعلم الرجال الباحث عن أحوال الرجال من حيث الوثاقه و عدمها ، يقول : زيد ثقه مثلًا ، فيقع هذا صغری للقياس فی قولنا : هذا ما أخبر بوجوبه زيد الثقه ، و كلّ ما أخبر الثقه بوجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

١- (١)) مصابيح الاصول : ٨ - ٩ .
٢- (٢)) مصابيح الاصول : ١٠ .
٣- (٣)) فوائد الاصول ١ / ٢ .

قال شیخنا :

لکنّه قد اعترف فی (فوائد الاصول) ، فی الأمر الثّانی من مبحث الاستصحاب ، بأن لازم هذا التعریف خروج مباحث ظهور الأمر و النهی فی الوجوب و الحرمه عن علم الاصول ، و التزم بکونها استطرادیّه . (1)

قال شیخنا دام بقاه : بل یستلزم خروج مباحث ظهور الأمر فی الفور أو التراخی ، و المرّه أو التکرار ، و کذا مباحث العمومات و المفاهیم ، لأنّ البحث فی هذه کلّها فی الصغریات ، بل یسری الإشکال إلی مباحث الإطلاق و التقیید بناءً علی کون الإطلاق بدلاله اللّفظ لا بحکم العقل .

و أضاف شیخنا إشکالاً آخر علی القیاس الذی یشکّله المیرزا ، و هو أنّه باطل لا یتلائم مع مبناه فی حجیه الخبر ، لأنّه یکون علی مبناه - و هو الطریقیه - علی الشکل التالی : هذا ما قام علی وجوبه الخبر ، و کلّ ما قام علی وجوبه الخبر فهو معلوم الوجوب ، فهذا معلوم الوجوب ، فتکون النتیجه کون المخبر به معلوماً وجوبه شرعاً ، لکنّ هذا مقتضی مبنی جعل الحکم المماثل لا مبنی الطریقیّه ، و هذا مطلب مهم ، و من هنا أیضاً یقع الإشکال علی مبنی التنجیز و التعذیر فی وجه الفتوی بالوجوب أو الحرمه أو الاستحباب أو الکراهه .

و علی الجمله ، فهذا التعریف و إنْ أخرج علم الرّجال و غیره من العلوم ، إلّا أنه یستلزم خروج مسائل کثیره عن علم الاصول .

التحقیق فی المقام

و بعد ، فلم نجد التعریف المانع عن دخول علم الرجال و غیره ، و الجامع

1- (1)) فوائد الاصول 4 / 308 .

لجميع المسائل ، بين التعريفات المذكوره ، إذ منها ما يكون مانعاً عن دخول علم الرجال مثلًا ، مع الالتزام بالاستطراد فی جمله من المسائل المطروحه فی علم الاصول ، و منها ما يكون جامعاً لجميع المسائل تقريباً ، مع الالتزام بكون علم الرجال من مسائل العلم .

و بالجمله ، يدور الأمر بين اعتبار قيد عدم الواسطه بين المسأله و استنباط الحكم الشرعی منها ، و هذا يستلزم خروج بعض المسائل ، و بين إلغاء هذا القيد فتدخل المسائل لكنّه يستلزم دخول غير المسائل الوصوليه أيضاً فی علم الأصول .

أمّا سيّدنا الاستاذ دام ظلّه فحاول إرجاع تعريف (الكفايه) إلى مختاره - مع فارق واحدٍ ، و هو شمول تعريفه للاصول و الأمارات الجاريه فی الشبهات الموضوعيّه أيضاً ، و خروجها عن تعريف (الكفايه) - و اختار الشق الأوّل ، أعنی اعتبار القيد المذكور ، ثم التزم بخروج مسألتی الصحيح و الأعم ، و المشتق ، و حاول إدخال غيرهما من مسائل الألفاظ ، لأنَّ الواسطه المعتبر عدمها فی اصوليّه المسأله هی الواسطه النظريه ، أمّا فی هذه المسائل فترتب الحكم عليها هو بواسطه كبرى ارتكازيه مسلّمه . كما حاول إدخال مسأله اجتماع الأمر و النهی - مع اعترافه بأنّها على اثنين من المذاهب الثلاثه فيها ، و هما الامتناع من جهه اجتماع الضدين ، و الامتناع من جهه التزاحم ، لا تنتهی إلى رفع التردّد فی مقام العمل ، بل تحقّق موضوع المسألتين - بأنّ الدخول و لو على مذهبٍ واحدٍ كاف لشمول التعريف لها ، و هی بناءً على المذهب الأول - و هو الجواز مطلقاً - داخله .

و أمّا شيخنا الاستاذ دام ظلّه ، فقد اختار فی الدوره السابقه تعريف

صاحب (الكفايه) ، ثم عدل عنه فاختار فى المتأخّره تعريف المحقق العراقى و هو : الالتزام بالشق الثانى ، الذى لازمه دخول مباحث علم الرّجال ، أما بقيّه العلوم فلا تدخل لكونها باحثه عن موضوعات الأحكام الشرعيه ، كما يخرج مبحث المشتق لكونه بحثاً عن الموضوع كذلك .

إلّا أن شيخنا أخرج مباحث العام و الخاص و نحوهما ، ممّا وصفه العراقى بما يبحث فيه عن كيفيه تعلّق الحكم بالموضوع ، بعد ورود النقض عليه بمثل « الصعيد » ، إلّا أن لنا تأملاً فى ذلك كما تقدّم .

فظهر أنّ تعريف المحقق العراقى ، و تعريف المحقق الأصفهانى ، و كذا تعريف المحقق صاحب (الكفايه) – على ما فسّره السيد الاستاذ – كلّها تصبُّ فى مصبٍّ واحدٍ ، و أنْ لا اختلاف بينها تقريباً إلّا فى اللّفظ و التعبير ، لكن الأقرب هو الالتزام بالشرط المذكور و اعتباره كى يخرج علم الرجال و نحوه ، كما فعل السيّد الاستاذ دام علاه ، و اللّه العالم .

الفرق بين القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليّه

اشاره

بقى الكلام فى الفرق بين القواعد الفقهيه و القواعد الاصوليّه ، و كيفيه إخراج الفقهيه عن علم الأصول ، على ضوء التعاريف المذكوره .

لا يخفى أن القواعد الفقهيه تنقسم إلى قسمين ، منها ما يجرى فى الشبهات الموضوعيه ، و تكون نتيجته الحكم الفرعى الجزئى ، كقاعده الفراغ و التجاوز ، المتخذه من قوله عليه السلام : « كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو » (۱) و تفيد مضىّ هذه الصلاه المشكوك فى ابتلائها بمانع عن الصحه . و منها : ما يجرى فى الشبهات الحكميه ، و تكون نتيجته الحكم الكلّى الإلهى ، كقاعده : ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، حيث تفيد مثلاً ضمان فاسد القرض ، لأنّ صحيحه موجب له . و هذه القواعد منها ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الأوّلى ، كالقاعده المذكوره ، و منها : ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الثانوى كقاعده نفى الضرر ، بناءً على نوعيّه الضرر المنفى ، و أمّا بناءً على شخصيّته فتدخل القاعده فيما يجرى فى الشبهات الموضوعيّه .

و من الواضح أيضاً : انقسام الأصول العمليّه إلى : ما يجرى فى الشبهات الموضوعيّه فقط ، و إلى ما يجرى فى الشبهات الحكميّه فقط ، و إلى ما يجرى فى كلتيهما كالاستصحاب .

۱- (۱) وسائل الشيعه ۲۳۷/۸ ط مؤسّسه آل البيت ، الباب ۲۳ من أبواب الخلل رقم : ۳ .

أمّا ما يجرى فى الشبهات الموضوعيّه ، و ينتج حكماً جزئيّاً [مثل الاستصحاب الجارى فى كريّه هذا الماء ، من الاصول العمليه ، و مثل قاعده الفراغ من القواعد الفقهيّه ، الجاريه فى هذه الصلاه مثلاً]فهو خارج عن المسائل الاصوليّه ، لأنّ كلّ أحدٍ يمكنه تطبيق القاعده أو الأصل على المورد المشكوك فيه ، و استنتاج الحكم الشرعى المتعلّق به ، من غير فرقٍ بين الفقيه و العامى ... فهذا القسم من القواعد و الاصول خارج .

و أمّا ما يجرى فى الشبهات الحكميه ، فالأصل العملى الجارى فى الحكم الأصولى لا ريب فى اصوليّته ، كاستصحاب حجيّه العام بعد التخصيص ، أو استصحاب عدم تحقّق المعارِض للروايه ، فهذا القسم من الاصول العمليّه الجاريه فى الشبهات الحكميّه خارج عن البحث .

إنّما الكلام فى الاُصول العمليّه و القواعد الفقهيّه التى يتشاركان فى التطبيق على الموارد و استخراج الأحكام الكليّه الفرعيّه منها ، فما الفارق بينهما ؟ و كيف تخرج الثانيه عن المسائل الاصوليّه ؟

و لك أنْ تقول : إن تعريف علم الفقه – و هو : العلم بالأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّه – كما ينطبق على القواعد الفقهيه فتكون من مسائله ، كذلك ينطبق على الاصول العمليه الجاريه فى الشبهات الحكميّه ، إذ الحكم بنجاسه الماء المتغيّر بالنجاسه الزائل تغيّره ، حكم شرعى فرعى ، أنتجه الاستصحاب المستفاد عن دليلٍ تفصيلى ، و هو صحيحه زراره مثلاً ، الدالّ على بقاء الحكم السابق فى الماء المذكور ، و على الجمله : فكما أن قاعده ما لا يضمن حكم فرعى ، كذلك الحكم ببقاء نجاسه الماء ، و كما أنها مستنبطه من الدليل التفصيلى و هو الإجماع ، كذلك الحكم المذكور مستنبط من الدليل

التفصيلی و هو الأخبار . فانطبق علیها تعریف علم الفقه ، فتکون هذه الاصول العملیه خارجه عن علم الاُصول و داخله فی علم الفقه ، فما هو الجواب ؟

جواب الشیخ الأعظم و المیرزا

أجاب الشیخ الأعظم بأنّ إجراء الاصول العملیه فی الأحکام الکلیّه الفرعیه من عمل المجتهد و وظیفته ، بخلاف القواعد الفقهیه . و هذا هو الفرق (۱) ، و عن المیرزا النائینی موافقته فی ذلک (۲) .

و قد أشکلوا علیه بأنّ القواعد الفقهیه - کالاصولیّه - لا یمکن إلقاؤها إلی العامّی ، فأیّ عامی یمکنه تشخیص الشرط المخالف للکتاب من غیره ، کی یطبق قاعده : کلّ شرط خالف الکتاب و السنّه فهو باطل ؟ و هکذا القواعد الاخری .

جواب المحقق العراقی

و أجاب المحقق العراقی بأنّ کلّ قاعدهٍ تُعمل فی استخراج الأحکام الکلیّه الإلهیّه من دون اختصاصٍ لها بباب دون بابٍ من أبواب الفقه ، فهی مسأله اصولیّه ، فیخرج مثل قاعده الطهاره بلحاظ عدم سریانها فی جمیع أبواب الفقه (۳) .

و أشکل علیه شیخنا دام بقاه بعدم الدلیل ، و بالنقض ببعض المسائل الاصولیّه من جهه کونها مختصّهً ببعض الأبواب ، کمسأله الملازمه بین النهی و الفساد ، لوضوح اختصاصها بأبواب العبادات فقط .

۱- (۱)) الرسائل ۳۱۹ - ۳۲۰ . أوّل رساله الاستصحاب ، و لیلحظ کلامه فإنه طویل مفید .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۱۱/۱ .

۳- (۳)) نهایه الأفکار ۱ / ۲۰ - ۲۱ . و یلاحظ أنّه أرجع الیه جواب الشیخ ، من جهه اشتراط تطبیق قاعده الطّهاره بالفحص ، و اشتراط تطبیق قاعده الشروط بمعرفه الکتاب و السنّه ، و من الواضح أن لا سبیل فی ذلک للعامی الذی لا یتمکن من الفحص و لا یعرف ظواهر الکتاب و السنّه .

جواب المحقق الخوئی

و أجاب المحقق الخوئی بأنّ الفرق أمّا بین القواعد الفقهیه الجاریه فی الشبهات الموضوعیه ، و بین القواعد الأصولیّه ، فبأنّ القواعد الفقهیّه تنتج فی تلک الشبهات الأحکام الجزئیّه الشخصیّه ، کقاعدتی الفراغ و التجاوز ، و قاعده الید ، و نفی الضرر ... فقاعده الفراغ مثلًا تفید عدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ من العمل ، و هذه الکبری إذا انضمّت إلی صغراها و هو عمل الشخص المشکوک فی صحّته ، أنتجت صحّه ذاک العمل . هذا حال هذا القسم من القواعد الفقهیه . و أمّا المسائل الاصولیّه ، فالناتج منها حکم کلّی عام ثابت لجمیع المکلّفین ، کمسأله حجیّه خبر الواحد .

و أمّا القواعد الفقهیّه الجاریه فی الشبهات الحکمیه ، کقاعده ما لا یضمن ، فإنّها و إنْ انتجت حکماً کلیّاً - کالقواعد الاصولیه - إلّا أن الفرق عدم وقوعها فی طریق الاستنباط ، و إنّما هی أحکام مستنبطه تطبّق فی مواردها ، بخلاف القواعد الاصولیّه ، فإنّها تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی أو تکون مرجعاً للفقیه فی تعیین الوظیفه العملیّه . فهذا هو الفرق (۱) .

أقول : و قد أورد علیه تلامذته ، کالسید الصدر و شیخنا الاستاذ بالنقض و الحلّ .

و حاصل الکلام عدم تمامیّه هذا الجواب ، لکون بعض القواعد الفقهیّه الجاریه فی الشبهات الموضوعیّه تفید حکماً کلیّاً لا جزئیّاً (۲) ، کما أنّ من

۱- (۱)) مصابیح الاصول ۱۱ - ۱۳ .

۲- (۲)) قد وقع الخلاف بین الأعلام فی مفاد أدله قاعدتی نفی الضرر و الحرج ، فی أن الحرج و الضرر المنفیّین شخصیّان أو نوعیّان، فالسیّد الخوئی مثّل بهما لإفاده الحکم الشخصی بناءً علی کونهما شخصیین ، و المستشکل علیه یشکل بأنهما یفیدان الحکم الکلی بناءً علی کونهما نوعیّین . فالحاصل کون الاستدلال و الإشکال کلیهما علی المبنی .

المسائل الاُصولیّه ما یطبّق فی مورده و لیس واسطهً فی الاستنباط ، و من ذلک الاستصحاب و البراءه و الاحتیاط ، و هذه من أهم المسائل ، ففی الاحتیاط مثلاً نستنبط من « احتط لدینک » و « قف عند الشبهه » حکماً شرعیّاً ثم نطبّقه علی مورده و مصداقه .

جواب المحقق الأصفهانی

و أجاب المحقق الأصفهانی عن السؤال علی ضوء ما ذهب إلیه فی تعریف علم الاصول و علم الفقه ، فعلم الفقه عنده : إقامه الحجّه علی الحکم الشّرعی . و علم الاصول عنده : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحکام الشرعیّه ، بمعنی : إن القواعد الاصولیّه واسطه فی إثبات التنجیز للأحکام الشرعیه ، و الإعذار للعبد أمام الشارع المقدّس [لا بمعنی کونها واسطه فی إثبات الحکم الشرعی ، المستلزم لخروج کثیر من المسائل عن علم الاصول ، لعدم کونها واسطهً کذلک ، کقاعده الاشتغال مثلاً] .

و علی الجمله ، فعلم الاصول تحصیل الحجّه ، و علم الفقه تطبیق الحجّه و إقامتها . و هکذا یظهر الفرق بوضوح ، ففی الاستصحاب مثلاً : جعل الشارع الیقین السابق منجّزاً للبقاء ، فیکون البحث عن المنجزیّه و المعذریّه .

نعم ، یبقی حدیث الرفع ، فهناک لا تنجیز و لا تعذیر ، بل رفع للحکم .

و کذا أصاله الحلّ ، حیث جعل الشارع هناک الحلیّه ، فلا تنجیز و لا تعذیر .

و لذا یلتزم قدّس سرّه بکون البراءه الشرعیه و أصاله الحلّ من المسائل الفقهیه لا أنهما من المسائل الاصولیه .

هذا مطلب المحقق الأصفهانی .

ص:۵۵

اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل

و هـذا مختار شـيخنا الاسـتاذ مع تعـديل لما ذكره ، بحيث تدخل البراءه و قاعده الحلّ ، إذ المختار عنده أن علم الاصول هو كلّ المسائل التى لها دخل فى تشـكيل و تحقيق النّسبه بين الموضوع و المحمول فى صغرى قياس الاستنباط و كبراه ، و إنْ بحث عن بعض ذلك فى خارج علم الاصول .

و أمّا ما ذكره المحقق الأصفهانى فى تعريف الفقه فلم يناقشه فيه .

فكان مختاره فى الفرق بين القواعد الاصوليه و القواعد الفقهيّه - فى كلتا الدورتين - :

إن كلّ قاعـده ذات خلفيّه تكون حجّةً للّه على العبـد أو للعبـد أمام اللّه ، فهى قاعـده أصوليّه ، و كلّ قاعده ليست كذلك ، فهى قاعده فقهيّه .

أقول :

لكنّ لازم هـذا المبنى أن يكون إجراء القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليّه معاً بيد المجتهد فقط ، إذ لا سبيل للعامى للفحص عن « ما وراء » القاعده ، و تشخيص ما يكون له « ما وراء » ممّا لا يكون ، ثم معرفه « ما وراء » القاعده ...

و الحال أنّ بعض القواعد الفقهيّه يجريها العوام بلا توقّف . فتدبّر .

فائده علم الاصول

لا يخفى أن لعلم الاصول جهه آليّه ، و أنّه ليس البحث عن المسأله الاصوليّه إلّا وسيلةً ، فمعرفه مسائل هذا العلم ليست بمطلوبٍ نفسى ، بل مطلوب غيرى ، و ذلك المطلوب هو تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى ، ففائده هذا العلم و نتيجته تتعلّق بعلم الفقه و معرفه الأحكام الشرعيّه ، لأن الفقه - كما عرّفوه - هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليّه .

إلّا أن الفقه فى اصطلاح الكتاب و السنّه هو أعمّ من الأحكام الشرعيّه ، و يشمل المعارف الدينيّه و الأخلاق أيضاً .

فى علم الاصول يبحث عن النسب الواقعه بين الأحكام الشرعيّه ، و النصوص المتعلّقه بها فى الكتاب و السنّه ، لتفهم تلك النسبه فهماً تحقيقيّاً لا تقليدياً .

فعلم الاصول وسيله لفهم نصف الدين ، و هو الفقه .

فهذه فائده هذا العلم .

و هذا تمام الكلام فى التمهيدات .

ص:٥٧

حقیقه الوضع

اشاره

ص:۵۹

اختلفت کلمات المحقّقین فی حقیقه الوضع علی سته أقوال أو أکثر ، و نحن نذکرها و نتکلّم علیها ، فنقول :

صاحب الکفایه

أمّا صاحب (الکفایه) قدّس سرّه فلا یظهر من کلامه شیء عن حقیقه الوضع ، و إنما قال :

« الوضع هو نحو اختصاصٍ للّفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ، ناشٍ من تخصیصه به تارهً و من کثره استعماله فیه أخری ، و بهذا المعنی صحّ تقسیمه إلی التعیینی و التعیّنی » (۱) .

فهذا الکلام - کما لا یخفی - لیس فیه بیانٌ لحقیقه الوضع ، و لهذا قد لا یذکر کلامه فی هذا المبحث إلّا للإشاره إلی الخصوصیّات التی لحظها فیه ...

کالسرّ فی عدوله عن « التخصیص » إلی « الاختصاص » ، و أنّه لما ذا قال : « نحو اختصاص » ؟ أمّا العدول المذکور فلأنّه و إن کان الوضع التعیینی « تخصیصاً » من الواضع ، لکنّ الوضع التعیّنی یحصل علی أثر کثره استعمال اللّفظ فی المعنی ، فهو « اختصاص » لعدم المعنی للتّخصیص التعیّنی . و أمّا التعبیر ب « نحو اختصاص » فلأنّ الاختصاص علی نحوین ، فتارهً : یوجد أثر تکوینی فی

۱- (۱)) کفایه الاصول : ۹ .

المختصّ و المختصّ به ، كالاختصاصات الواقعيّه ، و اخرى : لا يوجد ، و من هذا القبيل وضع الألفاظ ، فهو « نحو اختصاص » .

هذا ، و الكلام فی المقام حول حقيقه هذا الاختصاص ، لأنه علقه بين اللّفظ و المعنی موجوده بلا ريب ، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراض ، لأنّها امور موجوده ، و العلقه بين اللّفظ و المعنی - كلفظ الماء و ذاک الجسم البارد بالطبع السيّال - غير قائمه بالوجود ، فإنّها موجوده سواء وجد المعنی أو لا ...

إلّا أنّ وجودها يكون بالاعتبار كما لا يخفی ، لكن لا من سنخ الاعتبارات الشرعيّه و العقلائيّه لكون موضوعها هو الوجود الخارجی للبيع مثلاً فی اعتبار الملكيّه و لزيد عند اعتبار الزوجيّه ، لما تقدّم من عدم تقوّم العلقه الوضعيّه بين اللّفظ و المعنی بالوجود ، لا ذهناً و لا خارجاً ... و لعلّ هذه الاُمور مقصوده لصاحب (الكفايه) فی قوله : « نحو اختصاص » (1) .

المحقق النائينی

و ذهب المحقق الميرزا إلی أنّ حقيقه الوضع : تخصيص الخالق الألفاظ بالمعانی ، و هذا التخصيص أمر متوسّط بين التكوين و التشريع .

و توضيحه : إن الألفاظ و المعانی غير متناهيه ، لكنّ الوضع للامور غير المتناهيه غير ممكن ، هذا من جهةٍ ، و من جهةٍ اخری : المناسبه الموجوده بين اللّفظ و المعنی ، كلفظ الماء و معناه ليست بذاتيّه - كالمناسبه الذاتيه بين النار و الحراره - بل هی جعليّه ، لكنّ أفراد الإنسان و أهل اللسان لا يعلمون بتلک المناسبه ، فلا بدّ و أن يكون الجاعل هو اللّه سبحانه ، فإنّه الملهِم لأن يعيّنوا اللّفظ الكذائی للمعنی الكذائی ، و هذا معنی كونه وسطاً بين التكوين

1- (1)) أجود التقريرات 1 / 11 .

و التشريع .

و لا ـ يخفى ما فيه ، فإنّه - بغض النظر عن عدم قابليّه التخصيص للتعيين و التعيّن معاً - ليس الامور الواقعيّه إلّا ما يوجد فى الخارج بإزائها شىء ، كالجواهر و الأعراض - عدا الإضافه - أو ما لا يوجد ذلك ، بل يوجد المنشأ للانتزاع كالفوقيّه و التحتيّه و نحوهما . و أمّا وجود أمر ثالثٍ يكون وسطاً بين الامور الخارجيه الواقعيه و بين التشريعيه فهو غير معقول . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ الوضع يتبع احتياج البشر فى إفاده أغراضه و مقاصده ، فهو فى الحقيقه يحلُّ محلّ الإشاره المفهمه ، فإذا ولد له مولود وضع له اسماً كى يناديه به متى أراده ، و كذا لو اخترع جهازاً ، و هكذا ... فليس الواضع هو اللّه و لا أحد معيّن من أفراد البشر . اللّهم إلّا أن يثبت بدليلٍ يقينى أنّ المراد من قوله تعالى : «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا » (1)هو أسماء الكائنات ، و لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد .

المحقق العراقى

و المحقّق العراقى ذهب إلى أنّ الوضع عباره عن : نحو إضافه و اختصاص خاص يوجب قابليّه اللّفظ للمعنى و فنائه فيه فناء المرآه فى المرئى ، بحيث يصير اللّفظ مغفولاً ـ عنه و بإلقائه كأنّ المعنى هو الملقى ، بلا توسيط أمرٍ فى البين ، قال : و من جهه شدّه العلاقه و الارتباط بين اللّفظ و المعنى و فناء الأول فى الثانى ترى سرايه التعقيد من اللّفظ إلى المعنى ، و سرايه الحسن و القبح من المعنى إلى اللّفظ .

و أورد عليه فى (المحاضرات) بما حاصله : إنّ هذه الملازمه المجعوله

۱- (۱)) سوره البقره : ۳۱ .

إمّا هى مطلقه للعالم و الجاهل بها ، أو أنها مختصّه بالعالم بها ، فإن كانت مطلقه لزم أنْ يدركها الجاهل باللغه أيضاً ، و إنْ كانت لخصوص العالم بالوضع ، فإنّ العلم بالوضع متأخر عن الوضع ، فجعل العلقه الوضعيّه للعالم بها محال ، بل لا بدّ من أن يتحقق الوضع ، ثم يحصل العلم به ، ثم تجعل الملازمه لخصوص العالم .

و أجاب شيخنا دام ظلّه : بأنّ هذا الإيراد بعد الدقّه فى كلام العراقى غير وارد ، لأنّه يرى أن الجعل هنا هو كسائر المجعولات الأدبيّه ، فكما أن الجاعل يضع المرفوعيه للفاعل و المنصوبيّه للمفعول ، كذلك يجعل اللّفظ مبرزاً للمعنى ، و على هذا ، فكما أنّ القواعد فى العلوم الأدبيّه قابله لتعلّق العلم و الجهل فكذا الاختصاص الوضعى بين اللّفظ و المعنى ، و كما لا معنى للسؤال عن أن تلك القواعد مجعوله لمطلق الناس أو لخصوص العالمين ، فكذلك اختصاص اللّفظ بالمعنى ، و على الجمله ، فإنّ هنا اعتباراً خاصّاً بين طبيعىّ اللّفظ و المعنى ، بغضّ النظر عن العلم و الجهل . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن حلّ المطلب أنّه لا مانع من القول بكون المجعول فى باب الوضع هو : اختصاص اللّفظ بالمعنى من باب الملازمه ، بأن تكون هذه الملازمه نظير الملازمات الخارجيّه ، كالتى بين النار و الحراره ، فإنها موجوده سواء علم بها أولا ، و هنا يجعل الجاعل الملازمه بين اللّفظ و المعنى ، و هو جعل مهمل بالنسبه إلى العالم و الجاهل ، و السرّ فى ذلك هو : إن الاهمال ليس بغير معقول على الإطلاق ، بل كلّ انقسامٍ كان من خصوصيّات نفس الجاعل فالإهمال فيه غير معقول ، مثلاً : الرقبه تنقسم إلى المؤمنه و الكافره و اعتبار وجوب العتق تعودُ كيفيّته إلى المعتبر ، فتارةً يجعله مع لحاظ الرقبه لا بشرط

من الخصوصيّتين و اخرى يجعله بشرط ، فهنا الإهمال غير معقول ، لأنّ المجعول المنقسم موضوعه إلى قسمين مثلًا لا بدّ و أن يلحظ فى مرحله الجعل . لكن هذه القاعده ليست مطّرده فى جميع الموارد ، فالماهيّات مثلًا بالنسبه إلى الوجود و العدم لا هى مطلقه ، و لا هى مشروطه ، بل الماهيّه بالنسبه إلى الوجود مهمله .

و على الجمله ، فإن الجاعل للملازمه يعتبر تلك الملازمه - الثابته بين اللوازم و ملزوماتها - بين اللّفظ و المعنى ، و هذا الشىء المعتبر تاره يكون معلوماً و اخرى مجهولاً .

فما ذكره فى المحاضرات غير وارد على المحقق العراقى ، عند شيخنا الاستاذ ، و كذا عند سيدنا الاستاذ ، لكنْ ببيان آخر ، فراجع (المنتقى) .

و أورد شيخنا دام بقاه فى الدوره السابقه - التى حضرناها بأنّ عمليّه الوضع من الامور المألوفه عند كلّ فردٍ ، فإن الشخص عند ما يضع اسماً على ولده ، فإنّه لا يعتبر هذا الاسم ملازماً لذات الولد ، بل إنها - أى الملازمه - لا تخطر بباله أبداً ، غير أن أثر هذه التسميه هو تبادر المسمّى إلى ذهن السّامع عند سماع الاسم بعد العلم بالتّسميه ، فتكون الملازمه حينئذٍ موجوده لكنها غير مقصوده لا للواضع و لا لغيره .

ثم عدل عن هذا الإشكال فى الدوره المتأخّره بعد التأمّل فى كلام المحقق العراقى فى (المقالات) تحت عنوان « إيقاظ فيه إرشاد » فذكر أنّه و إنْ تكرّرت كلمه « الملازمه » فى كلامه ، إلّا أنه قد أوضح تحت العنوان المزبور أنّ حقيقه الوضع : تعلّق الإراده بنحو اختصاص ، و بهذا النحو من الاختصاص تتم مبرزيّه اللّفظ للمعنى و قالبيّته له ، فالمعتبر عنده هو هذه

المبرزيّه لا ـ الملازمه بين اللّفظ و المعنى . إذن : فالاعتبار متعلّق بجعل اللّفظ مبرزاً للمعنى لا بالملازمه ، ثم قال : و القائل بالتعهّد إنْ كان مراده هذا فنعم الوفاق (۱) .

لكنّه أورد عليه فى كلتا الدورتين فى قوله بأنّ هذا الاختصاص بعد تحقّقه بالاعتبار يصبح مستغنياً عن الاعتبار و تكون له واقعيّه و خارجيّه . بعدم معقوليّه حصول الخارجيّه للشيء المعتبر بعد اعتباره ، بحيث لا يزول بزوال الاعتبار أو باعتبار العدم ، لأنّه يعنى الانقلاب ، و هو محال .

أقول :

و قد دافع السيد الاستاذ فى (المنتقى) (۲) عن نظريّه المحقق العراقى ، فى قبال ما جاء فى (المحاضرات) ، و قد اشتمل كلامه على الالتزام بالأمرين ، أعنى :

أوّلاً : إن المجعول فى نظر المحقق العراقى هو « الملازمه » .

و ثانياً : إن ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع و يتقرّر له ثبوت واقعى كسائر الامور الواقعيّه .

و قال فى آخر كلامه : إن هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً و لا إثباتاً .

أقول :

لكنّى أجد اضطراباً فى كلامه فيما يرتبط بالأمر الثانى - و لا بدّ و أنه من المقرر رحمه اللّه - و ذلك لأنّه فى أوّل البحث يقول ما لفظه : « إن الإنصاف يقضى بأن نظر المحقق العراقى يمكن أن يكون إلى جهةٍ اخرى ، و هى أن

۱- (۱)) مقالات الاصول ۴۷/۱ .

۲- (۲)) منتقى الاصول ۴۷/۱ .

الوضع أمر اعتبـاری إلّـا أنّه يختلف عن الامور الاعتبـاريه الاخری بأنّ ما تعلّق به الاعتبار يتحقق له واقع و يتقرّر له ثبوت واقعی ، كسـائر الامور الواقعيّه ، فهو يختلف عن الامور الواقعيّه ، من جهه أنه عبـاره عن جعـل العلقه و اعتبارهـا ، و يختلف عن الامور الاعتباريه ، بأن ما يتعلّق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار ، بل يثبت له واقع فی الخارج .

و يقول فی أثناء البحث ما نصّه : « فالمـدعی : إن الجاعل اعتبر مفهوم الملازمه و العلقه بين اللّفظ و المعنی ، و قـد نشأ من اعتبار هـذه الملازمه ملازمه حقيقيه واقعيه بين طبيعی اللّفـظ و طبيعی المعنی ، بلحـاظ أن ذلـک الاعتبـار أوجب عـدم انفكاک العلم بـالمعنی و تصوّره عن العلم باللّفـظ و تصوره ، و تلازم الانتقال إلی المعنی مع الانتقال إلی اللّفظ ، و هـذا يعنی حـدوث ملازمه واقعيه بين اللّفظ و المعنی ... » .

فكم فرق بين العبارتين ؟

إنه علی الأولی يتوجّه إشـكال شيخنا الاستاذ ، أمّا علی الثانيه فلا ، بل يكون الوضع حاله حال التبادر ، كما تقدّم فی كلام شيخنا .

و يبقی الإشـكال علی المحقق العراقی و السـيد الاسـتاذ فی تعلّق الجعـل بالملازمه ، بل إنّ هـذا الإشـكال يقوی بناءً علی العباره الثانيه من أن تلک العلقه الواقعيّه تنشأ من العلقه الاعتباريه ، لوضوح أنّها حينئـذٍ غير مقصوده للواضع ، و لا مسـتنده إليه ، فكيف تكون الملازمه من فعله ؟

المحقق الفشاركی و جماعه

قال المحقق الحائری فی (درر الاصول) :

« الذی يمكن تعقّله : أنْ يلتزم الواضع أنه متی أراد معنیً و تعقّله و أراد

إفهام الغير ، تكلَّم بلفظ كـذا ، فإذا التفت المخاطب بهـذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللّفظ منه ، فالعلاقه بين اللّفظ و المعنى تكون نتيجه لذلك الالتزام ، و ليكن منك على ذكر ...

الـدالّ على التعهّـد تـارةً يكون تصـريح الواضع ، و اخرى : كثره الاسـتعمال ، و لا مشاحه فى تسـميه الأول وضـعاً تعيينّياً و الثانى تعيّنيّاً » (۱) .

و قد استدلّ لهذا القول – الذى اختاره جمع من المحققين ، كالنهاوندى و الخوئى – بوجوه هى :

أوّلاً : مساعده الوجدان .

و ثانياً : إن الوضع مساوق للجعل لغةً ، و من هذا الباب وضع القانون مثلاً .

و ثالثاً : إن الغرض من الوضع هو قصد التفهيم ، و هو – أى هذا القصد – من اللّوازم الذاتيّه للالتزام ، و هذا الارتباط بين الغرض و عمل الإنسان – أعنى قصده – يوجب القول بكون الوضع عباره عن الالتزام .

هـذا ، و لاـ يخفى أنّ الوضـع بنـاءً على هـذا أمر تكـوينى ، لأـنّ الاـلتزام من أفعـال النفس و له واقعيّه ، فليس الوضـع من الاـمور الاعتباريه .

و أيضـاً : فـإنّ هـذا المبنى إنما يتمشّـى على القول بأنّ كلّ مسـتعملٍ واضع ، لأنّ المسـتعمل كلّما قصـد تفهيم معنىً أبرزه باللّفظ الموضوع له ، فلاـ محـاله لا يتعلّق الالتزام من الإنسان إلّا بما يكون تحت اختياره ، و يسـتحيل تعلّق الالتزام بفعل الغير ، بأنْ يلتزم الواضع مثلاً أنَّ كلّ من أراد الجسم البارد السيّال فهو يبرز قصده و مراده بلفظ الماء .

۱- (۱)) درر الاصول ۳۵/۱ ط جامعه المدرّسين .

و أيضاً : مما ذكره فى كيفيّه تقسيم الوضع إلى التعيينى و التعيّنى يظهر أنّ كلّ من لم يكن تعهّده مسبوقاً بالغير فهو الواضع الأوّل للّفظ ، و هذا لا ينفى أن يكون المستعملون كلّهم واضعين كما ذكرنا من قبل .

هذا هو المهمّ من الكلام فى أدلّه هذا القول و مزاياه .

ثم إنّه قد أورد على هذا المبنى بأن الالتزام باستعمال اللّفظ عند إراده تفهيم المعنى فرعٌ للعلم بالوضع ، فلا بدَّ أولاً من العلم بالوضع ثم الالتزام بالاستعمال كذلك ، فإنْ كان الوضع هو الالتزام نفسه لزم الدور ، لأن الالتزام موقوف على العلم بالوضع ، و هو موقوف على الالتزام .

و قد أوضح شيخنا دام ظلّه الجواب عن هذا الايراد بأنّ الالتزام تارةً كلّى و اخرى شخصى ، و الوضع من قبيل الأول ، بمعنى أنّ الواضع يلتزم التزاماً كليّاً بأنّه متى أراد المعنى الكذائى استعمل اللّفظ الكذائى ، و للشخص فى نفس الوقت التزام شخصى أيضاً ، لكونه أحد المستعملين ، و الذى يتوقف على العلم بالوضع هو الالتزام الشخصى دون الكلّى .

نقد نظريه التعهّد

هذا ، و قد ردّ شيخنا الاستاذ فى كلتا الدورتين ، و كذا سيّدنا الاستاذ فى (المنتقى) - بعد أنْ كان يوافق عليه من قبل - على مبنى الالتزام و التعهّد ، و أبطلاه بالتفصيل .

أمّا شيخنا فقد ناقش فى الأدلّه واحداً واحداً :

فأجاب عن الدليل الأول - و هو مساعده الوجدان - بأنّ المستعمل للّفظ فى معناه له علم بالوضع ، و له إراده للمعنى ، و له قصد لتفهيم المخاطب بمراده ، فهذه الامور موجوده عند كلّ مستعمل ، و منها التزامه باستعمال اللّفظ

الخاص عند إراده معناه الخاص ، و لكن ما الدليل على أن الوضع هو نفس هذا الالتزام و ليس شيئاً آخر غيره ؟

إنه بعد أن سمّى ولده بالحسن مثلاً ، يلتزم باستعمال هذا الاسم متى أراد ولده ، و لكن هل هذا الالتزام هو الوضع أو أنه شىء آخر و الالتزام المزبور من مقارناته ؟

و أجاب عن الدليل الثانى - و هو كون الوضع فى اللّغه : الجعل - بأن الضابط فى كون لفظ بمعنى لفظ صحّه استعمال أحدهما فى مكان الآخر ، فلنلاحظ هل يمكن استبدال كلمه « الوضع » بكلمه « الجعل » فى موارد استعمالها ، كما فى قوله تعالى : «فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ » (۱)و نحو ذلك ؟ هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن « الوضع » يقابله « الرفع » و هما ضدّان ، و « الجعل » يقابله « التقرير » و هما نقيضان ... و هذا برهان آخر على اختلاف المعنى .

و من هنا يظهر أن كلّ مورد جاز فيه استبدال أحدهما بالآخر فهو بالعنايه ، ...

و مما يشهد بالمغايره بحث العلماء فى حديث الرفع بأن الرفع يقابل الوضع ، فلِمَ استعمل الرفع و اريد به عدم الجعل ؟

و أجاب عن الدليل الثالث بما حاصله : قبول وجود الالتزام ، و التسليم بتحقق العلقه بين اللّفظ و المعنى ، و لكنْ لا دليل على أنّ المحصّل لتلك العلقه الوضعيه هو الالتزام بالخصوص لا شىء آخر .

و من هنا ذكر فى (المحاضرات) فى أدلّه هذا القول : بطلان الأقوال

۱- (۱)) سوره آل عمران : ۳۶ .

الاخرى ، و من الواضح أنّ هذا غير تام ، لوجود غير تلك الأقوال فى المسأله .

و أمّا السيد الاستاذ (۱) فقد قال : إنّ المراد من التعهّد يتصوّر بأنحاء ، فذكر ثلاثه أنحاء و أبطلها ، النحو الأول : أن يراد به التعهّد و البناء على ذكر اللّفظ بمجرّد تصوّر المعنى و الانتقال إليه ، فمتعلَّق التعهّد هو ذكر اللّفظ .

و النحو الثانى : أن يراد به التعهّد و البناء على ذكر اللّفظ عند إراده تفهيم المعنى . و النحو الثالث : أن يراد به التعهد و البناء على تفهيم المعنى باللّفظ عند إراده تفهيمه ، فيكون متعلَّق التعهّد هو نفس التفهيم لا ذكر اللّفظ .

أقول : و الثالث هو ظاهر عباره (الدرر) المتقدّمه ، و عباره (المحاضرات) الذى قال : بأنّه التعهّد بإبراز المعنى باللّفظ عند إراده تفهيمه .

فأشكل عليه :

أوّلاً : بأنّه يستلزم اللغويّه ، لأنّ المفروض أنْ لا مفهم للمعنى إلّا اللّفظ الخاص ، فالتفهيم به حاصل قهراً ، سواء كان هناك تعهّد أو لم يكن .

و ثانياً : بأنّه يستلزم الدور ، لأن التعهّد يتوقف على كون متعلَّقه - و هو التفهيم - مقدوراً ، و القدره على تفهيم المعنى بهذا اللّفظ إنما تحصل بالتعهّد - بناءً على هذا القول - فالقدره المذكوره متوقّفه على التعهّد ، و التعهّد متوقّف على القدره .

أقول :

أمّا إشكال اللغويه ، فالظّاهر عدم لغويّه التعهّد ، فصحيحٌ أنْ المفهم للمعنى هو اللّفظ الخاص لا لفظ آخر ، لكنّ متعلّق التعهّد هو إبراز هذا اللّفظ الخاص متى اريد تفهيم معناه .

۱- (۱)) منتقى الاصول ۶۱/۱ .

و أمّا إشكال الدور ، فقد ذكر شيخنا جوابه بتعدّد متعلّق التعهّد و البناء ، فأحدهما : البناء الكلّى ، و هو التعهّد بنحو القضيه الحقيقيّه بأنه كلّما أراد تفهيم المعنى و قصد ذلك أظهر قصد التفهيم باللّفظ الخاص الموضوع لذاك المعنى ، و بهذا البناء يصير اللّفظ مقدمةً لإبراز قصد تفهيم المعنى ، ثم إنه فى الاستعمالات الخاصّه يكون ذلك اللّفظ الذى كان مقدمةً بسبب التعهّد الكلّى متعلَّقاً للإراده المقدميّه و التوصليّه ، و بهذا البيان يندفع إشكال الدور ، فكلّ واضع لا بدّ و أنْ يكون عنده إراده و تعهّد كلّى ، و ذلك البناء الكلّى يستتبع البناءات و الإرادات الجزئيّه ، إذ له عند كلّ استعمال إراده جزئيّه .

لكنّه دام بقاه أورد عليه بالنقض : بأنّ الأطفال و المجانين و حتى بعض الحيوانات لهم وضعٌ أيضاً ، و لا تتمشّى من هؤلاء الإراده و التعهّد الكلّى .

و أورد عليه أيضاً : بأنّ كون كلّ مستعمل واضعاً - كما صرّح به فى (المحاضرات) - خلاف العرف و اللّغه ، و ما ذكره من أنّ عنوان « الواضع » ينصرف عن سائر المستعملين إلى المستعمل الأوّل لكونه السّابق ، يخالف مبناه فى الانصراف ، فإنّه لا يرى - فى جميع بحوثه فى الفقه و الاصول - للانصراف منشأً إلّا التشكيك فى الصّدق ، فلا تكون الأسبقيّه منشأً له .

هذا ، و فى (المحاضرات) فى نهايه المطلب :

إن مذهبنا هذا ينحلّ إلى نقطتين ، النقطه الاُولى : إن كلّ متكلّم واضع حقيقه ، و تلك نتيجه ضروريّه لمسلكنا بأن حقيقه الوضع : التعهّد و الالتزام النفسانى . النقطه الثانيه : إنّ العلقه الوضعيّه مختصه بصورةٍ خاصّه ، و هى ما إذا قصد المتكلّم تفهيم المعنى باللّفظ ، و هى أيضاً نتيجه حتميه للقول بالتعهد ، بل و فى الحقيقه هذه هى النقطه الرئيسيه لمسلكنا هذا ، فإنّ عليها يترتب نتائج ستأتى فيما بعد .

قال : و أما ما ربما يتوهّم هنا من أن العلقه الوضعيّه لو لم تكن بين الألفاظ و المعانى على وجه الاطلاق ، فلا يتبادر شىء من المعانى منها إذا صدرت عن شخصٍ بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور و اختيار ، مع أنّه لا شبهه فى تبادر المعنى منها .

فأجاب : بأن هذا التبادر غير مستند إلى العلقه الوضعيه ، بل إنما هو من جهه الانس الحاصل بينهما بكثره الاستعمال أو بغيرها (۱) .

أقول :

أمّا النقطه الاولى ، فقد عرفت ما فيها من كلام شيخنا .

و أمّا النقطه الثانيه ، فيظهر ما فيها من كلامه أيضاً ، مضافاً إلى أنّ دعوى كون الانتقال من اللّفظ إلى معناه عند سماعه – حتى من الأطفال و المجانين الذين لا يقصدون التفهيم – إنما هو على أثر الأُنس الحاصل بين اللّفظ و المعنى بكثره الاستعمال أو غيرها أوّل الكلام .

و تلخّص :

أنه لا دليل على هذا القول ، بل الدليل على خلافه .

الفلاسفه

و هو مبنى : الوجود التنزيلى ، أى : اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى .

و حاصله : إن للشىء أربعه أنحاء من الوجود ، اثنان منها تكوينيّان ، و هما الوجود الخارجى و الوجود الذهنى ، و اثنان اعتباريّان ، و هما الوجود الكتبى و الوجود اللّفظى .

فحقيقه الوضع عباره عن اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى ، فإنّه و إنْ كان

۱- (۱)) محاضرات فى علم الاصول ۵۱/۱ .

وجـود اللّفـظ من مقـوله الكيـف المسـموع ، و وجـود المعنى وجوداً جوهريّاً ، لكنّ اعتبارهمـا واحـداً ممكن ، لكون الاعتبـار و التنزيل خفيف المئونه .

و قـد أورد على هـذا القول : بـأنّ التنزيل لا بـدّ و أنْ يكون لأجل أثرٍ يترتب عليه ، ففى مثل « الطواف بالبيت صـلاه » حيث ينزّل الطواف بمنزله الصـلاه ، يوجـد الأـثر ، و هو اشتراط الطهـاره فى الطواف كمـا هى شـرط فى الصـلاه ، أمّـا فى الوضع فلا يمكن دعوى التنزيل بلحاظ الأثر ، فأثر « النار » الخارجيّه هو « الإحراق » فإذا نزّلنا « ن ا ر » بمنزلتها لم يترتب الأثر المـذكور على اللّفظ .

فأجـاب عنه شـيخنا دام ظلّه : بـأنّ القوم يرون « الوجود » مظهراً ل « المـاهيّه » فـإذا اعتبر اللّفـظ مثـل « الشـمس » وجوداً للمعنى ، حصـلت للفظ تلك المظهريّه ، فكما كان وجودها الخارجى مظهراً لماهيّتها ، كـذلك يكون لفظ الشـمس ... و هـذا الأثر كاف لصحّه التنزيل و الاعتبار .

و الإشـكال الوارد عنـد شـيخنا - تبعاً (للمحاضـرات) - هو أن التنزيل و الاعتبار أمر عقلى دقيق ، لا يتأتّى من كلّ أحـدٍ ، مع أن الوضع يتحقّق حتى من الأطفال .

المحقق الأصفهانى

و يقول المحقق الأصفهانى : إن حقيقه الوضع هو الوضع الاعتبارى لا غير ... و توضيح ذلك :

إن العلقه الوضـعيه بين اللّفظ و المعنى ليست من الامور الواقعيه التى يوجد بإزائها شـىء فى الخارج كالجواهر و الأعراض ، و لا من الاـمور الواقعيّه التى ليس بإزائهـا فى الخـارج شـىء ، كالاـمور الاـنتزاعيه - كـالفوقيه ، فإنّها ليست فى الخارج ، و إنما منشـأ الانتزاع موجود و هو السقف - و الدليل على مغايره

العلقه الوضعيه للامور الواقعيه بقسميها هو أن تلك الامور لا تختلف باختلاف الأنظار بخلاف العلقه الوضعيّه ، و أيضاً : فإنّ لوجود أو عدم تلك الامور أثراً ، فوجود السواد على الجدار و عدم وجوده ذو أثر ، كما أنّ السقف مثلاً إذا عدمت فوقيّته و سلبت عنه صار تحتاً ، بخلاف العلقه الوضعيّه ، فإنّ وجودها و عدم وجودها بالنسبه إلى طرفيها سواء .

و على الجمله ، فإن العلقه الوضعيّه ليست من الامور الواقعيّه ، بل هى من الامور الاعتباريّه .

ثم إن المحقق الأصفهانى يستعين على مدّعاه بمطلبين :

الأوّل : إن سنخ دلاله اللّفظ على المعنى سنخ دلاله الأعلام و العلائم الموضوعه على الطرق لتحديد المسافات ، فكما توضع العلامه على رأس الفرسخ للدّلاله على ذلك ، كذلك وضع اللّفظ على المعنى ، فهو للدلاله عليه .

و الثانى : إنّه كما أنّ الكلمه المستعمله لذلك العمل التكوينى هو « الوضع » كذلك هذه الكلمه هى التى تستعمل للدّلاله على هذا العمل الاعتبارى ، فيقال : هذا اللّفظ « موضوع » للمعنى الكذائى ، و الذى جعله دالّاً عليه يسمى ب « الواضع » .

فظهر :

١ - إن العلقه الوضعيّه أمر اعتبارى .

٢ - إن هذا الأمر الاعتبارى من سنخ وضع الدلالات و العلائم و الأعلام ، فكما أنّ هناك وضعاً لكنه تكوينى ، فهنا أيضاً وضع لكنه اعتبارى .

فحقيقه الوضع : جعل اللّفظ و نصبه و وضعه على المعنى فى عالم الاعتبار .

مختار شيخنا الاستاذ

و ذهب شيخنا دام بقاه فی الدورتين إلی أن حقيقه الوضع هی العَلاميَّه و الدليليّه .

قال : بأن الإنسان فی بادئ الأمر كان يبرز مقاصد النفسانيه و أغراضه القلبيه و الباطنيه بواسطه الإشاره ، و حتی الآن أيضاً قد يلتجئ إلی ذلك إذا لم يتمكن من التلفّظ ، فكانت الإشاره هی الوسيله و السبب و العلامه لتفهيم مقاصده ، فلما وجد اللّفظ ، كان دوره نفس دور الإشاره ، و قام مقامها فی الوسيليّه ، فكان اللّفظ هو العلامه و الوسيله لإفاده المعنی المتعلق به الغرض ، فكان وضع لفظ علی معنیً علامهً له و وسيلهً لإفهامه ، و كان اسماً لذلك المعنی يُطلق عند إرادته ، و العلاميه و الدليليّه و التسميه – ما شئت فعبّر – عنوان عام يشمل الوضع للاسم و للفعل و للحرف .

هذا وجداناً .

و يدلّ عليه من الكتاب ، قوله تعالی : «لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً » (۱)أی :

لم يكن فی الوجود قبل « يحيی » أحد يُعرف بهذا الاسم . و كذا قوله تعالی :

« هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ » (۲)أی : هو الذی وضع عليكم هذا الاسم ، هذه العلامه.

و من الأخبار ، ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر فی (العيون) و (التوحيد) و (معانی الأخبار) عن ابن فضّال عن الرضا عليه السلام عن بسم اللّه . قال : معنی قول القائل بسم اللّه ، أی اسمّی نفسی بسمةٍ من سمات اللّه عز و جلّ و هی العباده ، فقلت : و ما السمه ؟ قال : العلامه (۳) .

۱- ((۱)) سوره مريم : ۷ .

۲- ((۲)) سوره الحج : ۷۸ .

۳- ((۳)) معانی الأخبار : ۳ ط مكتبه الصدوق .

إن العلامه علی قسمین ، تاره : هی ذاتیه مثل «وَبِالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُونَ » (1)و اخری : هی جعلیه مثل الصّبح الصّادق حیث جعل علامه شرعیّهً للصّلاه .

فواقع التسمیه - و هو الذی یسأل عنه ابن فضّال ، لا مفهوم التسمیه - هو العلامه .

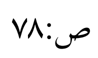
و من کلمات اللغویین ، ما جاء فی (القاموس) و (لسان العرب) من أنّ الألفاظ علامه للمعانی و الاسم علامه للمسمّی .

و من هنا ، فقد قُسمت الدلاله إلی العقلیّه و الطبعیّه و اللفظیّه ، فکما أن « اح اح» علامه - بالطبع - علی وجع الصدر ، کذلک لفظ « الحسن » علامه - بالوضع علی المسمّی بهذا الاسم .

فحقیقه الوضع : جعل العلامه و الاسم التسمیه و العَلامیّه ...

و الفرق بین هذا المبنی و مبنی المحقق العراقی قابلیّه مختارنا للتقسیم إلی التّعیینی و التعیّنی ، و أن الجعل بناءً علیه أمر اعتباری و لیس من سنخ الجعل التکوینی ، و إنما هو امتداد للإشاره کما ذکرنا .

1- (1)) سوره النحل : 16 .



أقسام الوضع: و المعنى الحرفى

اشاره

ص:٧٩

قُسّم الوضع من حيث اللّفظ إلى : الوضع الشخصى و الوضع النوعى .

و قُسّم من حيث المعنى إلى : الوضع العام و الموضوع له العام ، و الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، و الوضع العام و الموضوع له الخاص .

ثم وقع الكلام فى المعنى الحرفى .

و الأصل فى التّقسيم المذكور هو : إن الوضع يتعلّق باللّفظ و المعنى ، و هو - على جميع الآراء فى حقيقته - عمل اختيارى ، و كلّ عمل اختيارى فإنّه يتصوَّر هو إنْ كان وحده ، و هو و أطرافه إن كان ذا أطراف .

و اللّفظ عند ما يتصوَّر ، فتارةً : يكون موضوعاً للمعنى بمادّته و هيئته ، و أخرى : يكون موضوعاً له بمادّته دون هيئته ، و ثالثةً : يكون موضوعاً له بهيئته دون مادّته .

فالأول : كزيد و غيره من الأعلام الشخصيّه ، و كأسماءِ الأجناس .

و الثانى : كالضربْ مثلًا ، الدالّ على الحدث المعلوم ، فإنّه موضوع لذاك المعنى بمادّته فقط .

و الثالث : كالضارب مثلًا ، فإنّ مادّته لا تدلّ على معناه الموضوع له ، و إلّا لزم دلاله مثل يضرب عليه أيضاً .

هذا ، و قال المحقّقون بأنّ وضع الألفاظ فى أسماء الأجناس ، و فى

الأعلام ، و كذا فی الموادّ شخصیٌّ ، أمّا فی الهیئات - کهیئه فاعل مثلًا - فهو نوعی ، فإنّ هذه الهیئه موضوعه لکلّ من قام به الفعل و صدر عنه .

فوقع الإشکال فی المواد ، و أنّه کیف یکون الوضع فیها شخصیّاً ؟ لأنّه إنْ کانت المادّه موضوعه لکلّ من یقوم المعنی به فیکون الوضع شخصیّاً ، لزم أنْ یکون الوضع فی الهیئات - کضارب و مضروب مثلًا - کذلک ، لأنها موضوعه لذلک أیضاً ، مع أنْ الوضع فیها نوعی لا شخصی .

توضیحه : إنهم قالوا فی المادّه بأنّ وضعها شخصی ، یعنی : کما أن لفظ « زید » موضوع لهذه الذات ، کذلک الماده ، کمادّه الضرب و نحوها . و لیس المراد من الشخص هنا هو الفرد ، بل المراد نفس الماده و لو بطبیعتها ، فی ضمن أیّ هیئَهٍ کانت ، فهذه الخصوصیّه أینما وجدت فهی موضوعه لهذا الحدث . و قالوا فی الهیئات مثل هیئه الفاعل و المفعول و غیرهما بأن الوضع نوعی ، و المراد من ذلک أنّ الواضع عند ما یجد هیئه « ضارب » مندکّه فی ماده « الضرب » فمن هذه الهیئه المندکّه فی المادّه ینتقل إلی عنوانٍ انتزاعی یکون هو الموضوع من قبل الواضع عند لحاظ الهیئات ، فهو یلحظ هیئه ضارب فینتقل إلی عنوانٍ کلّی هو : کلّ ما کان علی زنه الفاعل فهو موضوع لهذه النسبه ، و یلحظ هیئه المفعول فینتقل إلی عنوانٍ انتزاعی کلّی هو : کلّ ما کان علی زنه المفعول فهو موضوع لهذه النسبه .

فالملحوظ فی وضع المادّه هو الماده « ض ، ر ، ب » علی الترتیب بین هذه الحروف ، یلحظها و یضعها للحدث الخاص ، الذی هو المعنی لها فی اللّغه ، فیکون حال الوضع فیها حال الوضع فی مثل زید . أمّا فی وضع الهیئات فالملحوظ الموضوع له هو العنوان الانتزاعی الجامع : « کلّ ما کان علی زنه

فاعل » أو « على زنه مفعول » و هكذا .

فالإشكال هو : لما ذا يمكن لحاظ المادّه بنفسها و وضع اللّفظ للحدث الخاص ، و لا يمكن لحاظ الهيئه بنفسها ، و ما هو الفارق بينهما ؟

جواب المحقق الأصفهانی

و الوجه الـذی ذکره المحقق الأصـفهانی رحمه اللّه – و هو خیر ما قیل فی المقام لبیان الفرق هو : إن الامور الواقعیّه منها الجوهر و منها العرض ، و الجوهر غیر محتاج فی وجوده إلی العرض و إنْ کان غیر منفک عنه ، إذ لا وجود للجسم فی العالم بلا شکل ، بخلاف العرض فإنّه فی وجوده محتاج إلی الجوهر ، فبین الوجودین تلازم ، لکن الجوهر فی حدّ ذاته لا یحتاج إلی العرض بخلافه فإنه محتاج إلی الجوهر .

و کـذلک المعانی .. فقسم منها غیر محتاجٍ فی ذاته إلی الغیر ، کالمعانی الاسـمیّه ، و قسم منها محتاج إلی الغیر فی حدّ ذاته ، و هو المعنی الحرفی .

إذا اتضح هذا ، فإنّ الهیئه مثل ضارب محتاجه إلی المادّه و هو الضرب ، کما أنَّ معناها – و هو النسبه الصدوریه – محتاج إلیها کـذلک ، فضـاربٌ هیئه منـدکّه هی و معناها فی الماده و هی الضـرب ، و لأجل هـذا الانـدکاک و الفناء الـذاتی لا یکون للهیئه قـابلیه اللّحـاظ الاستقلالی ، فلا محیص فی ناحیه لفظها أنْ یکون الملحوظ و المتصوَّر عنوان « کلّ ما کان علی هیئه فاعل » أو « علی هیئه مفعول » و هکذا .

و علی الجمله ، فإنّ المادّه غیر منـدکّه فی الهیئه ، لـذا کانت قابله للّحاظ ، لـذا کان الوضع شخصـیّاً ، و أمّا الهیئه فإنها مندکّه فی المادّه ، فهی غیر قابله للّحاظ ، لذا یکون الوضع نوعیّاً .

مناقشه الاستاذ

هذا غايه ما أمكن ذكره فی بيان الفرق بين المواد و الهيئات ، من حيث قابليّه المواد للوضع الشخصی دون الهيئات .

و قد أورد عليه شيخنا فی كلتا الدورتين بما حاصله : أنّ الهيئه إن كانت قابله للّحاظ كانت قابلهً للوضع الشخصی و إلّا فلا ... ثم أكّد على قابليّتها لذلك بأنّ حقيقه الهيئه هو الشكل ، فكما أنّ هيئه الدار مثلاً شكل طارئ على المواد الإنشائيّه و البنائيه ، كذلك هيئه ضارب و مضروب مثلاً شكل طارئ على « ض ر ب » و إذا تحقّق كونها شكلًا ، فالشكل من الأعراض ، و الأعراض إنما تحتاج إلى الماده فی وجوداتها ، أمّا فی اللّحاظ و التصوّر فلا .

ثم أوضح دام ظلّه ذلك : بأن ملاك القابليّه للّحاظ الاستقلالی و عدمها هو الصلاحيّه للوقوع طرفاً للنّسبه ، فما لا يصلح لأن يقع طرفاً للنسبه لا يصلح لأن يلحظ باللّحاظ الاستقلالی - كما هو الحال فی واقع الرَّبط ، فلا يقع طرفاً لها و لا يمكن لحاظه إلّا بطرفيه - و الهيئات صالحه لوقوعها طرفاً للنسبه ، لصحّه قولنا : « هيئه مقتول عارضه على ماده القتل » و « هيئه ضارب عارضه على ماده الضرب » و هكذا . و أيضاً ، فإنّا نلحظ هيئه فاعل مثلاً فی قبال سائر الهيئات و نقول : هذه غير تلك ! و هذا هو ملاك شخصيّه الوضع ، و يؤيّد ذلك أيضاً قولهم : كلّما كان على زنه فاعل ... و كلّ ما كان على زنه مفعول ... فإنّه لا ريب فی لحاظهم المادّه ثم الحكم بأنها إن وجدت فی هيئه كذا دلّت على كذا ...

و تلخّص ، إمكان اللّحاظ الاستقلالی فی الهيئات ، و بهذا ظهر أن حكمها يختلف عن المعانی الحرفيّه .

ص:۸۴

و إن كان الـدليل على نوعيّه الوضع فى الهيئات : عدم انفكاكها عن المادّه – بخلاف المادّه فتنفكّ عن الهيئه ، فلذا كان الوضـع فيهـا شخصـيّاً – فقـد ذكر شـيخنا أنه لاـ حـاجّه أشـد من احتيـاج المـاهيّه إلى الوجود ، فتقوّمها به أشـدّ بمراتب من تقوّم العرض بالجوهر ، لأنّ الماهيّه أينما وجـدت لا يمكن ظهورها إلّا بالوجود ، و لذا قالوا : تخليتها تحليتها ، و مع ذلك كلّه ، فللعقل القدره على تجريد الماهيّه من الوجود ، و أن يحكم بأنّ الماهيه غير الوجود ...

و تلخّص :

أن التفريق بين الهيئات و المواد غير صحيح ، و أن حكمها واحد ، و الحقّ أن الوضع فى كليهما شخصى .

و البحث فى أقسام الوضع فى جهات :

الجهه الاولى

أقسام الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حين وضع اللّفظ أربعه ، و الحصر عقلى ، إذ المعنى الملحوظ إمّا أنْ يكون عامّاً أو خاصّاً ، فـإنْ كان عامّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك العام أو جزئيّاته ، و إنْ كان خاصّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك الخاص أو كلّى ذلك الخاص .

فالأقسام فى مقام الثبوت أربعه .

الجهه الثانيه

لاـ إشـكال فى قسـمين من الأقسـام الأـربعه ، و همـا : الوضع الخـاص و الموضوع له الخـاص ، و هو وضع الأعلام الشخصـيّه . و الوضع العام و الموضوع له العام ، و هو وضع أسماءِ الأجناس كالفرس و الأسد و غيرهما .

إلّا أن هناك بحثاً فى المراد من الوضع العام و الموضوع له العام ، فقد

يلحظ المعنى القابل للوجود و العدم ، و الإطلاق و التقييد ، و يوضع اللّفظ لذاته المعرّاه عن كلّ ذلك ، و يعبَّر عن هذا بالماهيّه المهمله . و قد يلحظ المعنى مع تلك الخصوصيّات ، و يوضع للماهيّه اللّابشرط عنها ، و يعبَّر عن هذا بالماهيه المطلقه ، و يسمّى هذا العام بالعام الفعلى ، كما يسمّى ذاك بالعام الشأنى .

إنّ كلّاً من العامّين يقبَل الوضع و يمكن تحقّقه ، لكنّ مذهب المشهور هو العموم الفعلى ، و مذهب سلطان المحققين هو العموم الشأنى .

ثم إنه إن كان اللّفظ فى العام موضوعاً للماهيّه القابله للصّدق على كثيرين مع لحاظ اللّابشرطيه بالنسبه إلى الخصوصيّات ، دَخَلَ الإطلاق و اللّابشرط فى حيّز الموضوع له ، و حينئذٍ فلو اريد تقييد الماهيّه كالرقبه بالإيمان مثلًا ، لزم تجريدها عن خصوصيه اللّابشرطيّه ، فكان التقييد مجازاً .

أمّا بناءً على الوضع للعموم الشأنى فلا تلزم هذه المجازيّه .

و أيضاً : إذا كانت اللّابشرطيّه داخلةً فى حيّز المعنى الموضوع له ، كانت الدّلاله على الإطلاق و الشمول بالوضع ، بخلاف مبنى السّلطان ، فإنها ستكون بمقدّمات الحكمه .

قال الاستاذ

قد ذكرنا إمكان الوضع على كلٍّ من النحوين ، إلّا أنّ الحق مع السّلطان فى أن الذى صدر من الواضع هو الوضع بنحو الماهيّه المهمله ، لأنّا نحمل على تلك الماهيّه كلّاً من التقييد و الإطلاق ، و نقسّم الماهيّه إلى المهمله و المطلقه و المقيَّده .

هذا ، و لا يخفى أنه إن كان الموضوع له هو الماهيّه المهمله – الماهيّه من حيث هى هى – فإنّها غير قابله للّحاظ ، و الإهمال فى الموضوع فى مرحله

الجعل غير معقول عندهم ، فلا محيص عن القول بأنها تلحظ بواسطه الماهيّه اللّابشرط القسمى ، أمّا الماهيّه اللّابشرط فلا تحتاج فى لحاظها إلى واسطه ، و قد أشار المحقق العراقى إلى هذا الفرق .

الجهه الثّالثه

فى الوضع العام و الموضوع له الخاص ، بأنْ يكون المعنى الملحوظ عامّاً يقبل الصّدق على كثيرين ، فيوضع اللّفظ بواسطته على كلّ فردٍ فرد .

قالوا : بإمكانه ، لأن العام وجه للخاص ، و معرفه وجه الشىء معرفه الشىء بوجه ، إذْ لا يلزم فى الوضع معرفه المعنى بالكنه .

قال الاستاذ

فى هذا الاستدلال نقاط ، أمّا أنّ معرفه المعنى على الإجمال تكفى لصحّه الوضع ، و لا يلزم المعرفه التفصيليه و الوقوف على كنه المعنى ، فهذا صحيح . و أمّا أنّ معرفه وجه الشىء معرفه للشىء بوجهٍ ، فهذا أيضاً صحيح .

إنما الكلام فى أنّ العام وجه للخاص ، و توضيح الإشكال هو :

إنّ للعام مفهوماً ، و للخاص مفهوم ، فمفهوم « الإنسان » غير مفهوم « زيد » ، و هذه المغايره مغايره تباين ، و إذا كانت المفاهيم متباينات ، استحال أنْ يكون بعضها حاكياً عن الآخر ، و مع عدم الحكايه كيف تحصل المعرفه و لو بوجه ؟

و أيضاً ، فإنّ مفهوم العام هو الصّدق على كثيرين ، و مفهوم الخاص هو الإباء عن الصّدق على كثيرين ، فكيف يكون الصدق على كثيرين حاكياً عن الإباء عن الصدق ؟

فما ذكره صاحب (الكفايه) غير وافٍ بحلّ المشكله .

ص:٨٧

فقال المحقق العراقی بأن المفاهیم العامه علی قسمین ، أحدهما :

المفاهیم العامّه التی لیس لها قابلیّه الحکایه عن المصادیق ، مثل « الإنسان » ، فإنه إنما یحکی عن ذات الإنسان و هو الحیوان الناطق ، و لا یحکی عن زید و عمرو ... و القسم الآخر : المفاهیم العامه المنتزعه من نفس الخصوصیّات ، فهذا القسم یکون وجهاً لها ، مثل : مفهوم مصداق الإنسان ، و فرد الإنسان ، و شخص الإنسان . فداعی هذا القسم من المفاهیم من حیث انتزاعه عن الفردیّه هو الحکایه عن الفرد ، و حینئذٍ أمکن الوضع العام و الموضوع له الخاص .

و أشکل علیه شیخنا بأن « مصداق الإنسان » إن کان عین مفهوم « زید » و « عمرو » و « بکر » فلا یصحّ صدقه علیه ، کما لا یصحّ صدق مفهوم « زید » علی « عمر » و إنْ کان غیره فکیف یحکی مفهوم عن مفهوم ؟ و مفهوم « مصداق الإنسان » إنما یحکی عن « زید » من حیث أنه مصداق الإنسان ، و لا یحکی عنه من حیث أنه زید ، و کلّ جامع فإنه یحکی عن الأفراد من حیث انطباقه علیها و لا یحکی عنها من جهه کونها أفراداً .

و ذکر المحقق الشیخ علی القوچانی ، و تبعه المحقق المشکینی فی (حاشیه الکفایه) ما حاصله :

إنه إنْ ارید وضع اللّفظ بواسطه العام علی الأفراد بما لها من الخصوصیات ، فهذا غیر ممکن ، لکون مفهوم العام مبایناً لمفهوم الخصوصیه ، و لا یکون المباین وجهاً لمباینه ، و لکن الموضوع له هو مفاهیم الجزئیات بلحاظ وجوداتها ، فالمفهوم الخاص هو الموضوع له بلحاظ وجوده لا بلحاظ مفهومه ، و حینئذٍ ، فلمّا کان الکلّی متّحداً وجوداً مع الفرد صار

عنواناً له ، و كانت معرفه المعنون بالعنوان .

و أورد عليه شيخنا :

أوّلاً : بأن كون الموضوع له هو الوجودات لا المفاهيم ، غير معقول ، إذ الموضوع له هو ما يكون قابلاً لأنْ تتعلّق به الإراده الاستعماليّه ، فالموضوع له لا بدّ و أنْ يكون قابلًا للتفهيم ، و الوجودات غير قابله لذلک ، بل القابل للتفهيم ما يقبل الدخول فی الذهن و هو المفهوم .

على أنّ معانی الألفاظ قابله للوجود و العدم ، فكيف تكون الألفاظ موضوعةً للوجودات الخاصّه ؟

و ثانياً : إنّ المقصود أنْ نرى الجزئيّات و الخصوصيّات بتوسط المعنى العام الكلّی الملحوظ لدى الوضع ، و الاتحاد فی الوجود لا يعقل أن يصير منشأً للعنوانيّه ، بأنْ يكون أحد المتحدين مرآه لرؤيه الآخر و لحاظه ، و من هنا ، فإن الجنس و الفصل الموجودين بوجودٍ واحدٍ ، لا يكون الاتحاد الوجودی بينهما مصحّحاً لحكايه أحدهما عن الآخر ، و أوضح من ذلک مقوله الإضافه ، فإنها متّحده مع المضاف فی الوجود ، مع أنه لا يعقل أن يحكی أحدهما عن الآخر ، فلا تعقل حكايه الفوقيه عن السقف و الابوّه عن الأب .

طريق آخر ذكره بعض الفلاسفه :

و لا يخفى أن مورد الكلام هو الوضع لخصوصيّات الماهيّه القابله للصدق على الكثيرين ، لا الخصوصيات مع أمارات التشخّص ، فالبحث هو أن يكون الإنسان مرآه ينظر به حصص الإنسان من زيدٍ و عمرو و بكر ، لا تلک الحصص مع مشخّصاتها و أعراضها ، بأنْ يحكی الإنسان عن زيد مع ما له من الكم و الكيف ، فإنّه ليس للعام هذه الصلاحيّه أصلًا ... فنقول :

إن المفاهيم على أقسام :

فمنهـا : ما هو كلّى و هو مصـداق لمفهوم الكلّى أيضاً ، مثل : « الإنسان » و سائر أسـماء الأجناس ، فإنه مفهوم قابل للصّدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الكلّى أيضاً .

و منها : ما هو جزئى مفهوماً ، فلا يقبل الصّدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الجزئى أيضاً ، مثل الأعلام الشخصيّه .

و منها : ما هو جزئىٌ مفهوماً ، لكنه مصداق لمفهوم الكلّى ، مثل « الشخص » و « الفرد » فهذا السنخ من المفاهيم مفاهيم جزئيه و شخصيّه من حيث المفهوميّه ، و لكنها مصاديق لمفهوم الكلّى ، لذلك نقول : الجزئى جزئى مفهوماً و كلّى مصداقاً ، فهى جزئيّه بالحمل الأوّلى و كليّه بالحمل الشائع .

فهذا القسم الثالث له صـلاحيّه الحكايه و الكشف عن الحصص ، و ذلك لأنّ هذه المفاهيم و إنْ كانت كليّةً من حيث الوجود ، إلّا أن الوضـع إنمـا هـو للمفـاهيم لا للوجـودات ، و حينئـذٍ ترى الاتحـاد المفهومى بين مفهوم الفرد و واقع الفرد ، و بين مفهوم الشخص و واقع الشخص ، و لأجل هذا الاتحاد المفهومى تكون صالحةً للحكايه .

و هـذا هو الأسـاس فى صـحه الأحكام على المفاهيم التى لها حكم بالحمل الأوّلى ، و لها حكم آخر بالحمل الشائع ، مثل قولنا : شريـك البـارى ممتنع ، فمـا لم يكن للموضوع وجود ذهنى لا يحمـل عليه « ممتنع » فشـريك البـارى موجود بالحمل الشائع ، و الامتنـاع حكم واقع شـريك البـارى لا شـريك البارى المتصوَّر ذهناً . و كـذا مثل قولنا : اجتماع النقيضـين محال ، المعـدوم غير موجود ، و هكذا . فكما أن مفهوم اجتماع النقيضين له الصلاحيّه لأنْ يحكى

عن اجتماع النقيضين الذى هو موضوعٌ لقولنا « محالٌ » فكذا عنوان « مصداق الإنسان » و كذلك « الفرد » و « الشخص » ... فله الصلاحيّه لأنْ يحكى عن الحصّه الواقعيه للإنسان التى هى مصداق جزئى حقيقى .

و تلخّص : إمكان الوضع العام و الموضوع له الخاص ، عن طريق التفصيل المذكور بين المفاهيم العامّه ، و تحقّق الوحده المفهوميّه فى قسمٍ منها ، فإنّه بالوحده المفهوميه و بالحمل الأوّلى تصير منشأً للحكايه عن الحصّه .

أقول :

هذا ما استقرّ عليه رأيه فى الدوره المتأخّره .

إلّا أنه فى الدوره السابقه أشكل على هذا الوجه بما حاصله : وجود الفرق بين مفاهيم « الفرد » و « الشخص » و « الجزئى » و مصاديقها ، لأن مفهوم الفرد مثلاً من حيث أنّه مفهوم الفرد يحكى عن جميع الأفراد واحداً واحداً ، أما واقع الفرد و مصداقه فلا حكايه له عن هذا و ذاك من الأفراد ، و الذى نحن بصدده هو الوصول إلى الواقع عن طريق المفهوم ، فالإشكال يعود ، لأنّ حيثّيه الواقع حيثيه الإباء عن الصدق على كثيرين ، و مفهوم الفرد حيثّيته القبول للصدق على كثيرين ، فبينهما تناقض ، و النقيض لا يحكى عن نقيضه .

فإنْ قيل :

إنا إذا لم نتمكّن من لحاظ الجزئيات ، يلزم بطلان القضايا الحقيقيّه ، لأن الأفراد الحقيقيه غير متناهيه ، و لو لا لحاظها بواسطه العام - و هو العنوان الكلّى المتناهى - لم يمكن الوضع لها ، فلا تتحقق القضيه الحقيقيه .

قلنا :

ليس الحكم فی القضايا الحقيقيه بلحاظ الخصوصيات دائماً ، فلا يلزم فی مثل : « كلّ من كان مستطيعاً فيجب عليه الحج » لحاظ أفراد المستطيع ، بل الحكم يتوجّه إلی كلّ مستطيع من حيث أنه مستطيع ، لا من حيث أنه زيد و عمرو و بكر ... و هذا القدر كاف فی صحّه القضيّه الحقيقيّه .

لكنّ الكلام فی المقام فی لحاظ الخصوصيّه - بما هی خصوصيّه - بواسطه العام ، فبين المقام و مسأله القضيه الحقيقيّه فرق ، و إنكار الوضع العام و الموضوع له الخاص لا يضرّ بتلك المسأله .

الجهه الرابعه

فی الوضع الخاص و الموضوع له العام ، بأنْ يكون المعنی الملحوظ حين الوضع خاصّاً ، فيوضع اللّفظ بواسطته علی العام القابل للصّدق علی كثيرين .

و قد أنكر الكلّ هذا القسم إلّا الميرزا الرشتی فی (بدائع الاصول) (۱)و حاصل كلامه :

إنه كما أن الجزئی يری بواسطه الكلّی ، كذلك الكلّی يری بواسطه الجزئی ، فإنّ « الإنسان » يری مع « زيد » غير أنّه تارةً يوضع اللّفظ عليه من حيث أنه «زيد» ، و اخری يوضع عليه اللّفظ من حيث أنه « إنسان » .

و قد أوضح ذلك بأن من يصنع معجوناً مركّباً من أجزاء ، تاره يلحظ المعجون بلحاظ كونه معجوناً خاصّاً ، و اخری يلحظه بلحاظ الخاصيّه التی فيه ، فالوضع باللّحاظ الثانی خاص و الموضوع له عام ، فالفرق بين الوضع العام و الموضوع له العام ، و بين الوضع الخاص و الموضوع له العام ، هو الفرق

۱- (۱)) بدائع الاصول : ۳۹ .

بين قولنـا : كـلّ مسـكر حرام ، و قولنا : الخمر حرام لإسـكاره ، فوزان القضـيّه الاولى وزان العام و الموضوع له العام ، لأنه يلحظ العـام المسـكر و يجعـل الحرمه لهـذا العـام ، أمـا فى القضـيّه الثـانيه فالموضوع الملحوظ هو إسـكار الخمر ، لكنْ لا يضع الحكم للإسكار المختص بالخمر ، بل إنّه يرى بإسكار الخمر عموم الإسكار و يضع الحكم لهذا العام .

و أشكل عليه شيخنا الاستاذ :

بأن الخاص و العام متقابلان متعاندان ، و كاشفيّه المعاند و المباين لمباينه محال .

و أمّا ما ذكره من المثال ، فجوابه - كما ذكر صاحب (الكفايه) - أنه لو كان الملحوظ فى : « الخمر حرام لإسكاره » هو إسكار الخمر فقط ، فإن الحكم لن يتجاوز هذا الموضوع ، أى الخمر المسـكر ، و إنْ اريد مِن « الخمر حرام لإسكاره » أن يكون إسكار الخمر وجهاً للإسـكار ، فهذا غير معقول ، لأن إسـكار الخمر لا يصير مرآه للإسكار ، كما أن إنسانيه زيد لا تصير مرآه للإنسان . و إنْ أريد أنّا نلحظ إسكار الخمر و من لحاظه ننتقل إلى طبيعه الإسكار و نجعل الحكم لهذه الطبيعه ، أو نضع اللّفظ للطبيعه التى انتقلنـا إليهـا بسـبب هـذه الخصوصـيّه ، فهـذا ليس من قبيـل الوضع الخـاص و الموضوع له العـام ، بل هو من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام .

إذن ، الخصُوصيّه - سواء فى الأحكام أو الأوضاع - لا تصير مرآةً و حاكيةً عن العام .

غايه ما هناك : إن الخصوصيّه تصير وسيلةً للانتقال ، و منشأ للّحاظ ، فيكون العموم فى الوضع و الموضوع له كليهما ، بأن يُلحظ الفرد و تُلحظ بذلک

الإنسـانيّه الموجوده فيه ، و تصـير الإنسانيه الموجوده فی هـذا الفرد منشأَ للانتقال إلی مفهوم الإنسان ، مثاله : أنْ يلحظ الشـخص الذی فی المسـجد ، و ينتقل إلی « الشـخص » و إلی « مَن فی المسـجد » و يصـير « مَن فی المسجد » جامعاً انتزاعيّاً ، و هذا انتقال من الخصوصيّه إلی الجـامع ، و هو أمر ، و الحكـايه و المرآتيّه أمر آخر ، إلّا أنه قـد وقع الخلـط بين الأ مرين فی كلام المحقّق المذكور .

ص:٩۴

المعنى الحرفى

اشاره

ثم إنه قد وقع البحث بينهم فى وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص بناءً على إمكانه ، فقال جماعه بأن وضع الحروف من هذا القبيل ، و قال المحقق صاحب (الكفايه) بأن الوضع فيها عام و الموضوع له فيها عام كذلك .

فالكلام فى جهتين ، إحداهما : حقيقه المعنى الحرفى ، و الاخرى : وضع المعنى الحرفى .

الجهه الاولى

اشاره

قد ذكرت أقوال فى معنى الحروف :

فقيل : إنها لا معنى لها أصلًا .

و قال الأكثر : إنها ذات معان .

فقال صاحب (الكفايه) : إن معنى الحروف و معنى الاسم واحد ذاتاً .

و قال الآخرون : بالاختلاف الجوهرى بين الاسم و الحرف .

ثم اختلفوا فى ذلك ، على أقوال .

و إليك التفصيل :

القول الأول :

أمّا القول الأول ، فهو مردود عند الكلّ ، إنه يجعل الحروف كعلامات الإعراب و حركات الكلمات ، فلا تفيد إلّا خصوصيات المعانى .

فيرد عليه : بأن تلك الخصوصيه هى المعنى لا محاله .

القول الثانى :

و المهمّ نظريّه صاحب (الكفايه) ، و الكلام حولها يكون بذكر مقدمات ، ثم بيان المدّعى ، و الدّليل ، ثم الإشكالات على هذه النظريّه الوارد منها و غير الوارد .

أمّا المقدمات فهى :

أوّلاً : إن المعانى على قسمين ، فمنها ما لا يختلف باختلاف اللحاظ كمفهوم الانسان و الحجر ، و منها ما يقبل الاختلاف باختلاف اللحاظ ، مثل من و الابتداء ، فى و الظرفيه ... و هكذا . و مورد البحث هذا القسم .

و ثانياً : إن ذات المعنى لا يختلف باختلاف اللحاظ ، فهو كالمرآه ، فإنها لا تختلف سواء لوحظت بما ينظر أو لوحظت بما به ينظر ، و المثال الدقيق هو الأعراض ، فالبياض على الجدار تارةً ينظر وصفاً للجدار ، و اخرى ينظر إليه فى مقابل الجدار ، و هو فى كلتا الحالتين هو البياض ، و لا تختلف حقيقته .

و ثالثاً : إن كلّ ماهيّه ما لم توجد لم تتشخّص ، إذ الخصوصيّه مساوقه للوجود ، كما أنها ما لم تتشخّص لم توجد .

و رابعاً : إن عمل الواضع هو لحاظ المعنى و وضع اللّفظ عليه ، و عمل المستعمِل هو لحاظ المعنى و استعمال اللّفظ الموضوع له فيه ، فتكون مرحله الاستعمال متأخره عن مرحله الوضع ، كما أنّ الوضع متأخّر رتبةً عن المعنى الموضوع له اللّفظ ، وعليه ، فلا يمكن أن يتجاوز لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال إلى مرحله الوضع ، و يستحيل أن يصير لحاظ المستعمِل عند الاستعمال جزءاً من المعنى الموضوع له اللّفظ .

و خامساً : إن لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال من المستعمل ، يعنى وجود المعنى فى ذهن المستعمل ، و هذا الوجود لا يمكن أن يرد على المعنى الموجود ، بل يرد على المعنى ، لأن الماهيّه الواحده لا تقبل الوجود مرّتين ، و الموجود لا يقبل الوجود بموجودٍ آخر .

هذه هى المقدمات .

و المدّعى هو :

إن كلّ ما يأتى إلى الذهن من لفظ « من » هو الآتى إليه من لفظ « الابتداء » و كذا « فى » و « الظرفيه » و « على » و « الاستعلاء » و هكذا .

و توضيحه مع إقامه الدليل عليه : إن الموضوع له إنما هو ذات المعنى ، و ليس اللّحاظ داخلاً فى حيّز المعنى ، فلا يمكن أن يكون اللّفظ موضوعاً للمعنى الملحوظ ، لأنه يستلزم أن يكون كلّ معنىً ملحوظاً عند الاستعمال ، و الحال أنّ الملحوظ لا يصح أن يلحظ مرةً اخرى .

إن الواضع يضع لفظ « الابتداء » و لفظ « من » لذات المعنى ، غير أن المستعمل تارةً ينظر إلى المعنى شأناً و صفةً لغيره فيستعمل « مِن » و اخرى ينظر إلى المعنى بالنظر الاستقلالى فى مقابل المعانى الاخرى فيستعمل « الابتداء » تماماً كما هو الحال فى المرآه و « البياض » كما تقدم .

فكون المعنى معنىً اسمياً أو حرفيّاً يرجع إلى مرحله الاستعمال و كيفيّه لحاظ المستعمل فى ظرف الاستعمال ، أمّا فى مرحله الوضع فلا اختلاف جوهرى بينهما ، بل الموضوع له واحد و هو ذات المعنى .

فالآليّه الموضوع لها الحرف ، التى تخصّص المعنى ، هذه الآليّه إنما جاءت من ناحيه اللّحاظ ، و اللّفظ ليس موضوعاً لا للحصّه الخارجيّه و لا

للحصّه الذهنيّه .

أمّا أنه غير موضوع للحصّه الذهنيّه ، فلأن الدلاله على هذه الحصّه إنما تكون نتيجه اللّحاظ باللّحاظ الآلى ، و اللّحاظ الآلى إنما يكون فى ظرف الاستعمال ، و هذا يستحيل أن يكون هو الموضوع له ، لكونه متأخّراً رتبهً كما تقدَّم ، فالحرف غير موضوع للمعنى الخاص الملحوظ الآلى الذهنى .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إذا كان اللّحاظ الآلى جزءاً للمعنى الموضوع له ، فإنه يستلزم أن يكون اللّحاظ الاستقلالى فى وضع الأسماء أيضاً جزءاً للموضوع له ، و التالى باطل لعدم التزام أحدٍ به ، فالمقدّم مثله .

و ثالثاً : إذا كان اللّحاظ الآلى و الجزئيّه الذهنيّه داخلهً فى وضع الحرف ، لزم أنْ يكون جميع استعمالاتنا مجازيّه ، و ذلك لأنا نجرّد المعانى لدى استعمالها عن تلك الجزئيّه ، فيكون استعمالاً فى غير ما وضع له .

و أما أنه غير موضوع للحصّه الخارجيّه ، فلأنّ كثيراً ما تستعمل الحروف فى المعنى الجزئى الحقيقى ، لا الخارجى . ففى قولنا مثلًا : سرت من البصره إلى الكوفه ، ليس المستعمل فيه لفظه « من » النقطه الخارجيّه . و لذا جعله بعض الفحول - و هو المحقق صاحب (الحاشيه) على المعالم - جزئيّاً إضافيّاً فقال صاحب الكفايه : « و هو كما ترى » أى : لأن الجزئى الإضافى كلّى لا جزئى .

و تتلخّص نظريه صاحب (الكفايه) فى :

١ - الحروف لها معان .

٢ - إنها متّفقه مع الأسماء المستعمله فى معانيها . خلافاً للمشهور .

۳ – إن الاختلاف إنما يأتى فى الاستعمال من جهه لحاظ المستعمِل فى ظرف الاستعمال ، و هـذا لا يوجد اختلافاً جوهريّاً بين الاسم و الحرف .

۴ – إنه ليس الموضوع له فى الحروف المعنى الجزئى و الخصوصيه ، لا ذهناً و لا خارجاً ، فالوضع فيها عام و الموضوع له عام .

هـذا ، و الجـدير بالـذكر : إن المحقّق الخراسـانى يجعل الآليّه و الاسـتقلاليّه عبارهً عن الآليّه و الاسـتقلاليّه فى المفهوميّه ، يعنى : كما أنّ الجواهر مستقلّه فى الوجود خارجاً و لا تحتاج إلى شـىء فى تحقّقها ، و أن الأعراض بخلافها ، كذلك الاسم و الحرف فى التعقّل ، فالاسم يتعقّل مستقلّاً ، أى : يأتى مفهوم « الابتـداء » إلى الـذهن غير قائم بشـىء ، بخلاف الحرف ، فإنّه لا يأتى إلى الذهن إلّا إذا كان معه « السير » مثلاً .

هذا تمام الكلام فى بيان هذه النظريّه .

ما لا يرد عليه من الإشكال :

و إذا تبيّن واقع نظريه صاحب (الكفايه) ، فلا يرد عليه :

۱ – أنه إذا كـان بين الآـليّه و الاسـتقلاليّه فرق ، فمن المفـاهيم الاسـميّه مـا يلحظ فى الـذهن آلهً للغير ، فيلزم أنْ يكـون حرفـاً ، كالتبيّن فى قوله تعالى :

« وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ » (۱)فإنّه ملحوظ آلهً و مرآهً للفجر ، مع أنه اسم .

وجه عـدم الورود : أن مراده من الآـليّه – كمـا تقـدّم – عـدم الاسـتقلاليّه فى المفهوميّه ، و « التبيّن » فى الآـيه الكريمه و إنْ كان طريقاً لمعرفه الفجر ، إلّا أنه مستقلّ فى التعقّل عن « الفجر » و لا يحتاج فى ذلك إليه و لا إلى غيره ، فهو

۱- ((۱)) سوره البقره : ۱۸۷ .

اسم و ليس بحرف .

٢ - إنّه تارةً يكون المعنى الحرفى ملحوظاً بالاستقلال ، كما لو علم بمجىء زيد ثم شك فى أنه وحده أو معه أحد ، فيقال : مع عمرو . فإن هذه المعيّه أصبحت ملحوظه بالاستقلال و مقصوده بالتفهيم .

وجه عدم الورود : أن معنى « مع » أى الحرف ، غير مستقلّ فى التعقّل ، فلو اريد مجيؤه إلى الذهن ، فلا بدّ من كونه قائماً بغيره من « مجىء » و نحوه ، أمّا حيث يراد إفاده معناه و هو المعيّه فهو اسم و ليس بحرف .

٣ - قوله : بأن المعنى يتغيّر بحسب تعدّد اللّحاظ ، فيه : إن حقيقه اللّحاظ ليس بشىءٍ غير الوجود الذهنى ، فإذا كان المعنى قابلاً لوجودين ذهنيّين - الوجود الآلى و الوجود الاستقلالى - لزم أنْ يوجدا فى الخارج كذلك ، أى يلزم أن تكون ذات المعنى خارجاً قابلهً للتقسيم إلى القسمين ، فإذا وجد المعنى الحرفى خارجاً بالوجود الاستقلالى ، احتاج إلى معنىً حرفى ليكون رابطاً ، و هكذا .

و لكنّ اللّازم و التالى باطل ، فالملزوم و المقدّم مثله .

أورده المحقق الأصفهانى .

و أجاب شيخنا الاستاذ بعدم الملازمه بين البابين ، فقد يكون المعنى قابلاً للنوعين من الوجود فى الذهن ، لكنه لا يكون فى الخارج كذلك ، فالأعراض مثلاً لا تقبل فى الخارج إلّا الوجود بالغير ، لكنّها فى الوجود الذهنى تقبل النوعين ، و كالإنسان ، فإن الماهيّه واحده ، و هى تقبل الوجود الذهنى بنحوين : القابل للصّدق على كثيرين ، و غير القابل له ، فهى تقبل الوجود فى الذهن بوجود الفرد الذهنى ، و تقبل الوجود فى الذهن بوجود الكلّى الطبيعى ،

لكنها فى الخارج لا تقبل الوجود إلّا بنحو الصدق على كثيرين .

ما يرد عليه من الإشكال

أوّلاً : فى قوله : الآليّه و الاستقلاليه تأتى من ناحيه اللّحاظ ، و إلّا فلا فرق جوهرى بينهما .

فإنّ اللّحاظ ليس إلّا الوجود الذهنى ، فإذا لم يكن فى حاقّ المعنى و ذاته لا آليّه و لا استقلاليّه ، فإنّ لحاظه - أى وجوده - لا يغيّره عمّا هو عليه .

و بعبارهٍ اخرى : ليس الوجود إلّا أن ينقلب النقيض إلى النقيض ، بأنْ يكون الشىء موجوداً بعد أنْ كان معدوماً ، فالوجود لا يغيّر الماهيّه و الحقيقه بل يُظهرها بعد أنْ لم يكن لها ظهور .

و إذا كان اللّحاظ - سواء من الواضع أو المستعمِل - ليس إلّا وجود المعنى ، فكيف يكون المعنى باللّحاظ آليّاً تارهً و استقلاليّاً اخرى ؟

و ثانياً : إنْ كان الموضوع له اللّفظ ذات المعنى ، و كان الاستقلال و عدم الاستقلال خارجين عنه ، غير أنْ الواضع اشترط على المستعمل استعمال الاسم إن كان المعنى ملحوظاً بالاستقلال ، و الحرف إنْ لم يكن .

ففيه : أنه إذا كان المعنى الموضوع له اللّفظ مطلقاً غير متقيّد لا بالآليّه و لا بالاستقلاليّه ، فكيف يصبح بالاستعمال مقيّداً بهذا تارهً و بذاك اخرى ؟

و ثالثاً : إذا كان الموضوع له هو ذات المعنى فقط ، لصحّ استعمال الحرف فى محلّ الاسم و بالعكس ، و من عدم صحّه هذا الاستعمال يستكشف وجود الفرق الجوهرى بينهما .

قال صاحب (الكفايه) : وجه عدم الصحّه هو : إنّ هذا الاستعمال و إنْ كان فى الموضوع له ، إلّا أنه بغير ما وضع عليه .

فقالوا فی شرح هذا الکلام : إن مراده تقیید الواضع للعلقه الوضعیّه .

قلنا : إنْ ارید أنّ الوضع مقیَّد ، فلیس من المعقول کون الوضع مقیّداً و الموضوع له غیر مقیَّد ، لأن الوضع من مقوله الإضافه ، فیکون التقیید فی ناحیه الإضافه موجباً للتقیید فی متعلَّقها ، فتقیید الموضوع مع عدم تقیید الموضوع له غیر ممکن .

و إنْ کانت العلقه الوضعیّه مطلقه غیر مقیَّده ، فلا بدّ من کون الموضوع و الموضوع له کلیهما مطلقین ، و حینئذٍ جاز استعمال کلٍّ فی مکان الآخر ، و بطل منع ذلک بناء علی تقیید الوضع .

فلا یندفع هذا الإشکال ، اللهم إلّا بأنْ یقال : إن الواضع شرط علی المستعملین لدی الاستعمال لحاظ الاسم مستقلّاً و لحاظ الحرف آلهً . و یردّه :

عدم وجود الموجب لاتّباع شرط الواضع و الالتزام به .

القول الثالث :

اشاره

إنّ المعنی الحرفی یختلف و المعنی الاسمی اختلافاً جوهریّاً ، و إلیه ذهب جمهور المحققین ، غیر أنهم اختلفوا فی تصویر هذا الاختلاف و بیان حقیقته :

* رأی المیرزا

فقال المحقق النائینی : إنّ المعنی الحرفی یباین المعنی الاسمی ، و التباین بینهما هو بالإیجادیّه و الإخطاریّه ، فالمفاهیم الاسمیّه إخطاریّه ، و المفاهیم الحرفیّه إیجادیّه .

و قد ذکر لإثبات مدّعاه خمس مقدّمات ، و بناه علی أربعه أرکان :

و ملخّص کلامه هو :

إن المعانى على قسمين ، منها : إخطاريّه ، و منها : غير إخطاريّه ، فما يكون صالحاً لأنْ يخطر فى الذهن بنفسه فهو معنًى اسمى ، و ما لا يصلح لذلك بل لا بدَّ من كونه ضمن كلامٍ مرتّب بترتيب معيّن فهو معنى حرفى .

و المعانى غير الإخطاريه إيجاديّه ، غير أنّ هـذه المعانى الإيجاديّه تنقسم إلى قسـمين ، فمن الحروف ما يوجد مصداق لمعناه فى الخارج ، كحروف النداء و التشبيه و نحوها ، فإنّه لمّا يستعمل حرف النداء و يقال : يا زيد ، يوجد مصداقٌ للنداء خارجاً ، و كذا فى : زيـد كالأسـد ، و من الحروف ما لا يوجـد مصداق لمعناه فى الخارج مثل « من » و « على » و « إلى » ، فهى حروف نسبيّه ، أى أن معناها ليس إلّا إيجاد النسبه و الربط بين المعانى المتباينه التى لا ربط بينها ، كما فى : سرت من البصره إلى الكوفه .

فـالحروف كلّهـا إيجـاديّه ، غير أنْ بعضـها لمعناه مصـداق فى الخارج و بعضـها لا ، بل هى لإيجاد الربط و النسـبه فقط ، فما فى كلام صاحب (الحاشيه) من تقسيم الحروف إلى إيجاديه و غير إيجاديه غير صحيح .

و بالجمله ، فلا شىء من الحروف بإخطارى .

ثم قال : إن النسبه بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى هى النسبه بين المفهوم و المصداق ، فالمعنى الاسمى له خاصيّه المفهوم ، و المعنى الحرفى له خاصيّه المصداق ، فالتفاوت بين « النداء » الذى هو معنى اسـمى ، و بين « يا زيد » الذى هو معنى حرفى ، هو التفـاوت بين « مفهوم المـاء » و « مصـداق المـاء » ، مع الالتفات إلى أنا بواسـطه الحرف نوجـد المعنى ، و لا ظرف لمعناه إلّا ظرف الاستعمال ، و هو موطن تحقّقه ، بخلاف مثل صيغ العقود و الإيقاعات التى موطن تحقّق المنشأ فيها هو وعاء الاعتبار .

فظهر أن الاختلاف بين المعنيين - الاسمی و الحرفی - جوهری ، إذ المعنی الاسمی إخطاری مستقل فی التعقّل غیر محتاج إلی شیء ، و المعنی الحرفی إیجادی غیر مستقل و هو یفید الربط بین المعانی الإخطاریه المتباینه ، فهو غیر إخطاری ، إذ لیس إلّا فی عالم الاستعمال ، فالمعانی الاسمیّه دائماً مقصوده بالاستقلال ، و المعانی الحرفیّه دائماً آلیّه و ینظر إلیها بالتبع ، بل إنها حین الاستعمال فانیه فناء اللّفظ فی المعنی ، و هی توجد الربط بین الأسماء - کربط « علیٰ » بین « زید » و « السطح » - فی مقام التکلّم ، لا فی الخارج ، و هذا الربط و النسبه من قبیل النسبه بین الظلّ وذی الظل ، و لذا قد تطابق و قد تخالف - و لیس من قبیل النسبه فی الخارج ، التی هی النسبه بین الدّال و المدلول و حقیقه هذه النسبه فی الحروف عباره عمّا یؤخذ من قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها ، فإنْ لم تؤخذ هذه الخصوصیّه فی المقولات التسع لم تکن هناک نسبه ، فالعرض لو لم یکن فیه جهه قیام بالجوهر فلا نسبه ، کما هو الحال بین جوهرٍ و جوهرٍ آخر ، إذ حقیقه النسبه ناشئه من قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها (1) .

مناقشات الشیخ الاستاذ

و ذکر شیخنا الاستاذ علی هذا القول إشکالات ، فقال :

1 - أمّا قوله : إن حقیقه النسبه لیست إلّا قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها ، فإن معناه انحصار النسبه بین المقولات العرضیّه ، و یلزم منه انکارها فی مثل « شریک الباری ممتنع » لعدم وجود المقوله فیه ، و لا یخفی ما فیه .

1- (1)) أجود التقریرات 25/1 - 32 ط مؤسّسه صاحب الأمر (عج) .

۲ – و أمّا قوله بأنّ جميع الحروف إيجاديّه ، و ليس فيها جهه الحكايه أصلًا ، إذ ليس لها ما وراء كى تحكى عنه ، فما معنى الصّدق و الكذب فى مثل : زيد على السطح ، عمرو فى الدار ... ؟

أجاب رحمه اللّه : بأنّ مناط الصّدق و الكذب هو وجود و عدم وجود المطابق .

و فيه : إن موضوع الصّدق و الكذب هو الخبر ، و حيث لا يكون خبرٌ فلا يكون صدق و كذبٌ ، و لازم كلامه انتفاء الخبر فى مثل زيد فى الدار ، لأن الخبر إن كان له مطابَق فهو صدق و إلّا فهو كذب . و توضيح ذلك : إن فى الجمله الخبريه مسلكين : أحدهما : إنّها تدل على ثبوت أو عدم ثبوت النسبه ، و هذا هو المشهور – و ربّما ادّعى عليه الاتفاق كما عن التفتازانى – و الآخر : إن الجمله الخبريه دالّه على قصد الحكايه . و سوف نوضح الفرق بين المسلكين فى مسأله الإنشاء و الإخبار .

و كيف كان ، فإن قوام الإخبار هو الإعلام و الإنباء ، قال تعالى : «إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ » (۱)فإذا لم يكن هناك منبأ عنه ، و مدلول ، و محكى ، فلا موضوع للإعلام و الإنباء و الإخبار ... و هذا هو المهمّ ، و إذا كان شأن الحروف هو الربط و أنه ليس للحروف ما وراء ، فعن أىّ شىء يخبر و ينبئ ... و العجيب أنه قد ناقض نفسه فى ضمن كلامه ، عند ما ذكر انقسام الألفاظ إلى المستقل و غير المستقل ، و غير المستقل إلى قسمين ، حيث عبَّر عن بعض الهيئات و الحروف بأنّها تفيد كذا و تدل على كذا ، فإذا لم يكن للحروف معنىً مطلقاً ، فما معنى الإفاده و الدلاله ؟

۱- (۱)) سوره الحجرات : ۶ .

۳ - و أمّا قوله بأنّ النسبه بین المعنی الاسمی و الحروف نسبه المفهوم إلی المصداق ، فغیر صحیح ، لأن المصداق و المفهوم لا اختلاف بینهما إلّا فی الوجود ، و إلّا فالذات واحده ، کزید و الإنسان ، فکلاهما حیوان ناطق و النسبه نسبه الکلّی و الفرد ، فالنسبه المذکوره تختص فی وحده الذات ، و لا تجتمع مع الاختلاف الذاتی بین مفهوم الاسم و مفهوم الحرف ، کما هو الحق الذی اختاره فی مقابل مبنی صاحب (الکفایه) ، بل علی هذا المبنی تکون النسبه هی النسبه بین العنوان و المعنون ، کمفهوم الوجود و المصادیق الخارجیّه للوجود .

۴ - و أمّا قوله بأن المعنی الحرفی فانٍ فی مقام الاستعمال و غیر ملحوظ أصلاً . ففیه : أنه خلاف الوجدان ، فقد یکون تمام النظر فی موردٍ إلی إفاده معنی حرف من الحروف ، کلفظه «من » فی « سرت من البصره إلی الکوفه » .

و هذا الإشکال من المحقق الخوئی فی (حاشیه أجود التقریرات) .

۵ - إنه لا ریب فی أن الحروف موجده للربط بین المفاهیم الاسمیّه ، فالسیر بما له من المفهوم مغایر للبصره بما له من المفهوم ، لکنّها بدلالتها علی معانیها توجد الربط ، لا أنها توجده من غیر أنْ تدل علی معنی .

و علی الجمله ، فإن دعواه بأنّ الحروف إیجادیّه فقط ، دعوی بلا دلیل ، بل الدلیل قائم علی بطلانها . أمّا وجداناً ، فلأن قولنا زید فی الدار ، یشتمل علی « زید » الحاکی عن الجوهر و هو المکین ، و علی « الدار » الحاکی عن الجوهر و هو المکان ، و علی « فی » المفید للظرفیّه الحاکی عن الربط ، فکلّ من الاسمین یفید معناه الخاص ، و « فی » یفید الربط بینهما ، و لو لا هذا الحرف لما انتقل إلی الذهن الربط بین الاسمین المذکورین . و أمّا برهاناً ، فلأن

حكمه الوضع التی اقتضت أنْ یفاد معنی « زید » بهذا اللّفظ ، و معنی « الدار » بهذا اللّفظ ، کذلک هی تقتضی إفاده النسبه و الربط بینهما بحاکٍ ، إذْ لا وجه لأنْ یکون لذینک المعنیین حاک و لا یکون هناک حاکٍ عن معنی الربط ، فلا محاله ، توجد فی الأسماء و الحروف جهه الحکایه ، غیر أنّ الأسماء تحکی عن معانٍ مستقلّه ، و الحروف تحکی عن معانٍ غیر مستقلّه و هذا هو الفرق .

فالأسماء و الحروف مشترکه فی الإخطاریّه و الحکایه ، و الاختلاف فی الاستقلال و عدم الاستقلال .

إشکال المحقق العراقی و دفعه

و أمّا ما أورده المحقّق العراقی علی المیرزا من أنه : إنْ کان المراد من إیجاد الحرف الربط بین المفهومین إیجاده بین مفهومین مرتبطین فهو تحصیل للحاصل ، و إنْ کانا غیر مرتبطین فإیجاده للربط بین غیر مرتبطین محال .

فقد أجاب عنه الاستاذ بأن مراد المیرزا أن الحروف توجد الربط بین المفاهیم ، بمعنی أنه لو لا الحروف لما وجد الارتباط بینها .

* رأی المحقق العراقی

إن الحروف موضوعه للأعراض النسبیّه الإضافیّه (1) ، کمقوله الأین و الإضافه و نحوهما . و توضیح کلامه هو :

إن المعانی علی أقسام :

1 - المعانی الموجوده فی نفسها لنفسها ، و هی الجواهر ، کزید .

2 - المعانی الموجوده فی نفسها لغیرها ، و هی الأعراض ، کالبیاض .

3 - المعانی التی لا نفسیّه لها مطلقاً ، لا فی نفسها و لا لنفسها ، بل فی

1- ((1)) نهایه الأفکار 42/1 - 52 ط جامعه المدرّسین .

غيرها لغيرها بغيرها ، مثاله : وجود الرابط ، كالرابط بين زيد و قائم ، و هو المعبَّر عنه ب « است » بالفارسيّه .

ثم إنّ القسم الثانى ينقسم إلى قسمين : الأعراض النسبيّه ، و الأعراض غير النسبيّه .

العرض لا يكون بغير نسبه ، لأنه لغيره ، لكن بعض الأعراض ليس له إلّا نسبه واحده ، و هى النسبه إلى الموضوع ، كالبياض القائم بالجدار ، و بعضها ذو نسبتين ، كمقوله الأين ، فمثل « فى » له نسبه إلى المكين و هو « زيد » ، و إلى المكان و هو « الدار » فيسمّى القسم الأول بالعرض غير النسبى ، و الثانى بالعرض النسبى .

فالأسماء موضوعه للجواهر كلفظ الجسم ، و للأعراض غير النسبيّه كلفظ البياض .

و الحروف موضوعه للأعراض النسبيّه ، ك « من » و « على » و « فى » و «إلى» ...

و الهيئات موضوعه للرابط ، و هو « است » .

فالموضوع له الحرف عباره عن العرض النسبى ، و عن الوجود الرابطى ، و الموضوع له الهيئه عباره عن وجود الرابط ، فالحروف مثل « من » و « إلى » و« فى » هى لأقسام الأين ، الأين الظرفى « فى » و الأين الابتدائى « من » و الأين الانتهائى « إلى » .

قال : و من الحروف ما لا نتمكّن من تصوّر معناه الموضوع له مثل « اللام » فلا ندرى هو من أىّ مقولهٍ ، لكن هذا لا يضرّ بالنظريه ، و لا يوجب بطلانها .

ص:۱۰۸

و على الجمله ، فالهيئات موضوعه لوجود الرابط ، مفاد « است » .

و الحروف على قسمين : منها ما هو موضوع للنسبه ، مثل حروف التمنّى و الترجّى ، فهى موضوعه لنسبه تشوّق المترجّى إلى المترجّى ، و المتمنّى إلى المتمنّى ، مثل ليت و لعل . و منها الحروف الاخرى ، فهى موضوعه للأعراض النسبيّه مثل « من » و « إلى » و « فى » .

قال : و معانى الحروف متعلّقه بالغير ، فلا استقلاليّه لها ، لا فى ذواتها و لا فى وجوداتها .

المناقشات

قبل كلّ شيء ، لم يذكر هذا المحقق دليلاً على ما ادّعاه من كون المعنى الحرفى عبارةً عن العرض النسبى .

ثم :

١ - إذا كان معنى الحرف عبارةً عن العرض النسبى ، فأين الأعراض النسبيه لحروف التشبيه و العطف و النداء ؟ و قوله بوجود هذا المعنى إلّا أنّا لا نعرفه بالضّبط ، غير مفيد ، لأنّ الأعراض النسبيّه كمقوله الأين و الإضافه و الجده ... معروفه ، فلما ذا لا نعلم بالعرض النسبى فى مثل كأنّ زيداً أسد ، و مثل : يا زيد ... ؟

إن الحقيقه أن هذه الحروف ليس معناها هو العرض النسبى .

٢ - ما ذكره من أنّ المعنى الحرفى متقوّم ماهيّةً و وجوداً بالغير ، فيه : إن كلّ عرض مستقل ماهيّةً و محتاج إلى الغير وجوداً ، من غير فرق بين النسبى و غيره .

٣ - إنّ العرض النسبى نفسه معنىً اسمى ، ففى (الأسفار) (١) فى مبحث

١- (١)) الأسفار ٢١٥/۴ ط مكتبه المصطفوى .

الأين ، فی نقض تعریف هذه المقوله بنسبه الشیء إلی المکان ، قال ما معناه :

ینبغی أنْ نقول بأنّ مقوله الأین هی الهیئه الحاصله للشیء ، و الهیئه معنی اسمی ، ثم قال : فمقوله الأین عباره عن الهیئه الحاصله بالاضافه .

فجمیع الأعراض النسبیه من مقوله الجده و الوضع ... هیئات حاصله ، و الهیئات معانٍ مستقله ، و الحال أن المعنی الحرفی غیر مستقل .

۴ - ما ذکره فی لیت و لعلّ ، فیه : إن التشوق صفه نفسانیّه و لیس بنسبه ، غایه الأمر ، هو صفه نفسانیه ذات تعلّق و إضافه إلی الغیر ، مثل الحب و البغض .

۵ - و ما ذکره فی « الأین الابتدائی » و « الأین الانتهائی » مخدوش ، لأنّ « الأین » هی الهیئه الحاصله للشیء من الإضافه إلی المکان ، فلا ابتداء لها و لا انتهاء ، نعم ، لکلّ « أین » إضافه اخری ، ففی « من » إضافه ابتدائیه ، و فی « إلی » إضافه انتهائیه ، لکنّ کلیهما من مقوله الأین ... فجعل « من » للأین الابتدائی ، و « إلی » للأین الانتهائی غیر معقول .

قال شیخنا الاستاذ :

هذا کلّه بناءً علی أن مسلکه فی معنی الحرف هو العرض النسبی .

لکن کلماته مشوّشه ...

*** رأی السید الخوئی**

قال طاب ثراه فی تعلیقه (أجود التقریرات) :

« و التحقیق أن یقال : إن الحروف بأجمعها وضعت لتضییقات المعانی الاسمیّه و تقییداتها بقیودٍ خارجهٍ عن حقائقها ، و مع ذلک لا نظر لها إلی النسب الخارجیه ، بل التضییق إنما هو فی عالم المفهومیّه و فی نفس المعانی ، کان له

وجود فی الخارج أو لم یکن ، فمفاهیمها فی حدّ ذاتها متعلّقات بغیرها و متدلّیات بها ، قبال مفاهیم الأسماء التی هی مستقلّات فی أنفسها .

توضیح ذلک : إن کلّ مفهومٍ اسمی له سعه و إطلاق بالإضافه إلی الحصص التی تحته ، و سواء کان الإطلاق بالقیاس إلی الخصوصیات المنوّعه أو المصنّفه أو المشخّصه ، أو بالقیاس إلی حالات شخصٍ واحد ، و من الضروری أن غرض المتکلّم کما یتعلّق بإفاده المفهوم علی إطلاقه وسعته ، کذلک قد یتعلّق بإفاده حصّهٍ خاصّهٍ منه ، کما فی قولک : الصلاه فی المسجد حکمها کذا . و حیث أنّ حصص المعنی الواحد فضلاً عن المعانی الکثیره غیر متناهیه ، فلا بدّ للواضع الحکیم من وضع ما یوجب تخصّص المعنی و تقیّده ، و لیس ذلک إلّا الحروف و الهیئات الدالّه علی النسب الناقصه ، کهیئات المشتقات ، و هیئه الإضافه أو التوصیف ، فکلمه « فی » فی قولنا : الصلاه فی المسجد ، لا تدل إلّا علی أنّ المراد من الصلاه لیس هی الطبیعه الساریه إلی کلّ فردٍ ، بل خصوص حصّه منها ، سواء کانت تلک الحصّه موجودهً فی الخارج أم معدومه ، ممکنه کانت أم ممتنعه ، و من هنا یکون استعمال الحروف فی الممکن و الواجب و الممتنع علی نسقٍ واحدٍ و بلا عنایه فی شیء منها ، فنقول :

ثبوت القیام لزیدٍ ممکن ، و ثبوت العلم للّه تعالی ضروری ، و ثبوت الجهل له تعالی مستحیل . فکلمه « اللّام » فی جمیع ذلک یوجب تخصّص مدلوله ، فیحکم علیه بالإمکان مره ، و بالضروره اخری ، و بالاستحاله ثالثه .

فما یستعمل فی الحرف لیس إلّا تضییق المعنی الاسمی ، من دون لحاظ نسبه خارجیه ، حتی فی الموارد الممکنه ، فضلاً عما یستحیل فیه تحقّق

نسبته ، كما فى الممتنعات و فى أوصاف الواجب تعالى ، و نحوهما » (۱) .

هذا ، و الأدلّه على هذا المبنى - كما فى (المحاضرات) - هى :

أولاً : بطلان سائر الأقوال .

و ثانياً : إن المعنى المذكور يشترك فيه جميع موارد استعمال الحرف ، من الواجب و الممتنع و الممكن ، على نسقٍ واحد ، و ليس فى المعانى ما يكون كذلك .

و ثالثاً : إنه نتيجه المختار فى حقيقه الواضع ، أى التعهّد ، ضروره أن المتكلّم إذا قصد تفهيم حصهٍ خاصه فتفهيمه منحصر بواسطه الحرف و نحوه .

و رابعاً : موافقه ذلك للوجدان ، و الارتكاز العرفى (۲) .

أقول :

لقد أوضح الاستاذ رأى هذا المحقق فى الدوره السابقه و قرّبه على البيان التالى :

إن الحروف على قسمين :

القسم الأول ، الحروف التى وزانها وزان الإنشاء .

يعنى : كما أن صيغه « بعت » مبرزه لاعتبار الملكيه ، و « أنكحت » مبرزه لاعتبار الزوجيّه ، كذلك قسم من الحروف ، فإنها مبرزه ، فمثل « ليت » و « لعلّ » وضعت لإبراز الصفه النفسانيه ، و هى التمنّى و الترجّى .

و القسم الثانى ، الحروف الموضوعه لتضييق المعانى الاسميه . و كذا الهيئات ، و الجمل التامّه ، الاسميه منها كزيد قائم ، و الفعليّه منها كقام زيد ،

۱- (۱)) أجود التقريرات ۲۷/۱ - الهامش ط مؤسّسه صاحب الأمر (عج) .

۲- (۲)) محاضرات فى اصول الفقه ۸۴/۱.

و الجمل الناقصه كغلام زيد ، فهذه كلّها موضوعه لإفاده التضييق .

و توضيحه : إنه قد تتعلّق إراده المتكلّم لأنْ يفيد معنىً على إطلاقه ، و قد تتعلّق لأنْ يفيد حصّةً من المعنى بإيجاد ضيقٍ فيه ، فمرةً يقول : الصلاه ، و اخرى يقول :الصلاه فى المسجد ، فأوجد بواسطه « فى » حصّيه من الصلاه و أفادها . هذا بحسب الحصص .

و كذا الحال بحسب الحالات ، فهو تارةً : يقول : زيد ، و اخرى : يريد إفاده زيد فى حالهٍ مخصوصه ، فيأتى بحرفٍ أو بهيئهٍ للدّلاله على ذلك ، كأنْ يقول جاء زيد راكباً ، فبذلك يحصل نوع من التضييق فى المعنى .

و كذا الكلام فى الجمل التامّه ، فقد يدلّل على الجلوس و يفيده ، و قد يريد إفاده حصّهٍ من الجلوس ، فيقول : جلس زيد ، أو زيد جالس .

و هكذا يتحقق بالحروف التضييق فى المعانى الاسميه ، و لكلّ حرفٍ معناه الخاص ، و به يتحقق التضيق بحسب معناه .

لا يقال : التضييق معنًى اسمى ، فإذا كان المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق ، كان معنى الحرف معنًى اسميّاً .

لأنا نقول : الموضوع له الحرف ليس مفهوم التضييق ، بل هو واقعه و مصداقه ، فما يأتى إلى الذهن من لفظ التضييق هو مفهوم التضييق ، و لكن التضييق الآتى إلى الذهن من « فى » و « إلى » و « من » و غيرها هو مصداق التضييق .

مناقشات شيخنا الاستاذ

ثم ذكر الاستاذ دام بقاه بأنه : لا ريب فى وجود التضييق و تحقّقه فى

الموارد المـذكوره ، و لكنْ لا دليل على أن ذلك هو الموضوع له الحرف ، بأنْ يكون مدلول الحرف وضـعاً هو التضـييق ، فلعلّ التضييق هو لازم المعنى الموضوع له الحرف ، و على الجمله ، فإنّ المدّعى أعم من الدليل .

ثم إنه لا يمكن أنْ يكون المعنى واقع التضـييق ، لأن التضـييق قـدر مشترك بين الابتـداء و الانتهاء و الظرفيّه ، و إلى جانبه يوجد فى كلّ واحدٍ من هذه الموارد تضييق يختصُّ به ، و لذا لا يوجد جامع بين المعنيين الاختصاصيّين لحرفين من الحروف .

مثلاًـ : كـلّ من « من » و « إلى » يفيـد التضـييق ، فهمـا يشتركـان فى هـذه الجهه ، لكنْ فى كـلٍّ منهمـا جهه امتيـاز ، فهل المعنى الموضوع له فى هـذين الحرفين هو الجهه المشتركه بينهما أو الجهه التى يمتاز بها كلّ منهما عن الآخر ؟ إن المـدلول هو المعنى الذى فى جهه الامتياز ، أما التضييق فذاك هو المدلول الأعمّ الذى يشترك فيه الحرفان ، و لا يمكن أن يكون هو الموضوع له ، لأنه الجامع لتلك الموارد كلّها ، فمدلول « فى » ليس تلك الحيثيّه التى بها يكون مصداقاً للقدر المشترك ، بل مدلوله و مفهومه الموضوع له هو حيثيّته المعانـده لحيثيّه « من » ، أعنى تلـك الحيثيه الخاصّه ، و إلّا ، فالتضـييق موجود فى كليهما و لا تعانـد لهما فيه ، فجعل هذه الحيثيه المشتركه التى هى اللّازم الأعم فى الحروف غير صحيح .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إذا كانت الحروف موضوعه لواقع التضـييق لا مفهومه ، فمن المسـتحيل أن تكون مضـيّقهً لواقع التضييق ، لأن المضيَّق لا يطرأ عليه تضييق ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ، هذا من جهه . و من جههٍ اخرى : إن التضيّق إنما

یطرق علی ما لیس فیه ضیق ، و کذا التوسعه . و علی ما ذکرنا نقول : إن القضایا علی قسمین ، منها : الشرطیه الإنشائیه ، کقولنا : إذا زالت الشمس فصل ، و منها : الشرطیه الخبریه ، کقولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، و لا ریب أن الشرط فی القسم الثانی یرد علی مدلول الهیئه - و هو مختار المحققین ، خلافاً للشیخ رحمه اللّه القائل برجوع القید فی الواجب المشروط إلی المادّه - فقید : « إذا طلعت » یرجع إلی مدلول الجمله الجوابیه و النسبه الموجوده بین النهار و الوجود .

و حینئذٍ ، فلو کانت الحروف موضوعه لواقع التضییق ، لزم أن یکون التضیق بسبب « إذا » الشرطیه ، وارداً علی مدلول الهیئه و هو الضیّق ، و معنی ذلک أن یضیَّق المضیَّق مرّه اخری ، و هو محال ، لأن التقیید لا یقبل الإطلاق و التقیید ، کما أنّ الإطلاق کذلک ، لأن المقابل لا یقبل المقابل ، و المماثل لا یقبل المماثل .

هذا ما أورده فی الدوره السابقه .

أما فی الدوره اللّاحقه ، فذکر أن أساس هذا المبنی هو دعوی بطلان القول بوضع الحروف للنسب ، لکنْ سیأتی صحّه هذا القول ، فلا أساس لمبنی التضییق . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن الموضوع له الحرف هو ملزوم التضییق ، و قد وقع الخلط فی هذا المبنی بین اللّازم و الملزوم ، و هذا ما أشار إلیه فی تلک الدوره ، أما فی المتأخّره فأوضح قائلًا : بأنّ « فی » الذی هو « دریت » بالفارسیه یُصیّر « الصّلاه » حصه فی قولنا : الصلاه فی المسجد کذا . و کذا« من » و « إلی » یصیّران « السیر » حصّهً فی قولنا : سرت من البصره إلی الکوفه ، فهی حروفٌ

تخرج المفـاهيم و المعانى عن إطلاقها ، و تحصّصـها ، لكن ليس معانى هى الحروف هـذه التحصـيصات و التضـييقات ، بل هى النسب ، فمعنى « فى » النسـبه الظرفيه ، و معنى « من » النسـبه الابتـدائيه ، و معنى « إلى » النسـبه الانتهائيه ، و هـذه المعانى لازمها التضييق . و سيأتى تفصيل ذلك فى بيان الرأى المختار .

❊ مناقشات السيّد الاستاذ

و تكلّم السيد الاستاذ فى (المنتقى) (١) على نظريه التضييق فى جهاتٍ نلخّصها كما يلى :

١ - إنّ التضـييق من الأفعال التسـبّبيه التوليديه التى تتحقق بأسـبابها ، بلا توسـيط الإراده و الاختيار فى تحقّقها ، و هو مسـبّب عن الربط بين المفهومين بلا اختيار ، فهو مسبب و الربط و النسبه سبب ، و لو لا حصول الربط و النسبه بينهما كالربط بين زيد و الدار لا يتحقق التضييق فى مفهوم زيد .

فـإنْ أراد من وضع الحروف لتضـييق المعـانى الاسـميّه وضـعها للمسـبَّب ، أى نفس التضـييق دون السـبب ، فهو غير معقول ، لأنّ الحرف إمّـا أن يوضع لمفهوم التضـييق ، أو لمصـداقه و واقعه ، لكن الأـوّل باطل ، للتباين بين مفهوم التضـييق و مفهوم الحرف ، عند العرف ، مع استلزام الوضع له الترادف بين اللّفظين فى المعنى ، مضافاً إلى أن التضييق من المفاهيم الاسميّه .

و الثانى يبطل بوجوه :

الأول : إن الوضع بإزاء الوجود ممتنع ، لكون الغرض من الوضع هو انتقال المعنى عنـد إلقاء اللّفظ ، و الوجود سواء الخارجى أو الذهنى ، لا يقبل الانتقال ، و يأبى الوجود الذهنى ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، أو أن المماثل لا

١- (١)) منتقى الاصول ١/١١٤ .

يقبل المماثل .

و الثانی : إن مقتضی حکمه الوضع وضع الحروف لنفس الخصوصیه الموجبه للتضییق ، کی یحصل تفهیم الحصّه الخاصه من مجموع الکلام و بضمیمه الاسم إلی الحرف ، لا الوضع لنفس التضییق ، فإنه خارج عن دائره الغرض من الوضع .

و الثالث : إنه لو کان الموضوع له الحرف نفس المصداق ، لزم الترادف بین لفظ الحرف و بین الألفاظ الاسمیه الدالّه علی مصداق التضییق ، فیکون لفظ « فی » مرادفاً للفظ « مصداق التضییق » و حصّهً منه ، و الوجدان قاض بعدم الترادف .

و إنْ أراد وضع الحروف للسّبب ، أعنی نفس الرّبط و النّسبه - کما قد یظهر من بعض عباره التقریرات - فهو عباره اخری عن مبنی المیرزا .

۲ - إن ما ادّعاه من صحّه استعمال الحروف حتی فی الموارد غیر القابله للنسبه و الربط کصفات الباری ، غیر تام ، لأنه بناءً علی کون الموضوع له الحرف هو التضییق ، لیس المراد کلّی التضییق الشامل لجمیع الأفراد ، بل الموضوع له کلّ حرفٍ تضییق من جههٍ خاصّهٍ للمفهوم ، و الموضوع له لفظ « فی » تضییق المفهوم الاسمی من جهه الظّرفیّه ، و الموضوع له لفظ « من » تضییقه من جهه خاصّه و هی الابتداء ، و هکذا . و ظاهرٌ أنّ التضییق الخاص یتوقّف علی ثبوت خصوصیّهٍ و ارتباطٍ بین المفهومین الاسمیین ، بحیث ینشأ منه التضییق الخاص ، فیصحّ استعمال الحرف فیه ، فلا یحصل تضییق مفهوم زید بکونه فی الدار إلّا بتحقّق الارتباط و النسبه الخاصّه بینه و بین الدار ، فیعبَّر عن ذلک التضییق بالحرف ، وعلیه ، فاستعمال الحرف فی صفات الباری

يتوقف على ثبوت النسبه و الارتباط بين الصفه و الذات ، كى يتحقق التّضييق المعبَّر عنه بالحرف ، فيرجع الإشكال كما هو .

۳ - ثم إنه بناءً على أنْ يكون الموضوع له فى الحروف هو التضييق ، يكون معنى الحرف من المعانى الإيجاديّه ، و هو الأمر الذى فرَّ منه ، و الوجه فى كونه إيجاديّاً : إن المفروض وضع الحروف لواقع التضييق ، لكنّه مسبّب عن النسبه و الربط ، و قد عرفت إيجاديّه الربط و النسبه ، و أنها تحصل فى ذهن السامع بنفس اللّفظ ، فكذلك التضييق يكون إيجاديّاً يحصل فى ذهن السامع بواسطه اللّفظ باعتبار تبعيّه وجوده لوجود النسبه ، و هى معنى إيجادى .

۴ - و أمّا ما ذكره فى (المحاضرات) من الوجوه المعتَمده لهذا المبنى ، فكلّها مردوده . فبطلان الوجوه الاخرى لا يعنى صحّه هذا الوجه و تعيّنه .

و اختيار التعهّد فى حقيقه الوضع لا يقتضى كون الموضوع له فى الحروف هو التضييق ، بل هذا المبنى فى وضع الحروف - بناءً على تماميّته - يصلح على جميع المبانى فى حقيقه الوضع . و القول بهذا المبنى لا يصحّح استعمال الحرف فى جميع الموارد ، بل الإشكال الذى وجّهه على مبنى المحقق الأصفهانى و المحقق النائينى من عدم صحه استعمال الحرف فى صفات البارى يتوجّه على هذا المبنى أيضاً . و دعوى الارتكاز مجازفه .

* رأى المحقق البروجردى

و قال السيّد البروجردى طاب ثراه : إنه لا بدّ من البحث عن حقيقه المعنى الحرفى على ضوء الأمر الواقع ، فما هو واقع الحال فى مثل : سرت من البصره إلى الكوفه ؟

إن الواقع فى هذا المثال وجود امور فى الخارج ، و وجود معانٍ لا فى

الخارج .

أمّا الامور الموجوده فى الخارج فهى :

۱ – السیر .

۲ – الفاعل .

۳ – البصره .

۴ – الکوفه .

فأمّا الامور الاخرى ، التى هى معانى غیر موجوده فى الخارج ، بل هى موجوده بالوجود الاندکاکى فهى :

أ – إن السیر الموجود فى الخارج لیس هو مطلق السیر ، بل هو سیر صادر من هذا الفاعل الخاص المعیّن ، و هذا حیث صدورى ، لا یمکن انکاره ، لکنه مندک فى الکلام و لا خارجیّه له .

ب – إن السیر الموجود فى الخارج له جهه ابتداء ، فإنه من البصره ، و هذا حیث شروعى .

ج – إنّ السیر الموجود فى الخارج له جهه انتهاء ، فإنه إلى الکوفه ، و هذا حیث انتهائى .

فظهر أن فى مثالنا سبعه معان ، أربعه منها خارجیّه و ثلاثه اندکاکیه ، و الخارج ظرف وجود کلّ هذه المعانى على هذا الشکل و الترتیب الخاص .

لکنّ ما یتصوَّر و یأتى إلى الـذهن من هذا الکلام تارهً یکون على طبق الموجود فى الخارج ، و اخرى یرى الذهن کلّ واحدٍ من تلک المعانى الخارجیّه و الاندکاکیه مستقلّاً عن غیره . فإنْ رآها على النحو الأوّل فقد رآها مرتبطه ، و إنْ رآها على النحو الثانى فلا ارتباط بینها ، و لو لا ما یُوجد بینها

الارتباط بفعل الذهن ، فإنه یری « سیراً » و « فاعلًا » و « بصره » و « کوفه » و« حیث شروع » ... و هکذا .

و علی الجمله ، إن هـذه المعانی تارهً : تأتی إلیٰ الـذهن کما هی مرتبطه فی الخارج ، و اخری : تأتی إلی الـذهن متفرقه مسـتقلّه بلا ارتباط فیما بینها ، فهی بحاجه إلی ما یحقّق الارتباط فیما بینها .

قـال : فمـا کان بحسب اللّحاظ الأوّل [یعنی اللّحاظ المطابق للخارج] رابطهً بالحمل الشائع ، یصـیر بحسب اللّحاظ الثانی مفهوماً مستقلّاً یحتاج فی ارتباطه بالغیر إلی رابط .

و قال : إن وجدت فی الذهن علی وزان وجودها الخارجی یکون معنیً أدویاً ، و إنْ انتزع عنها مفهوم مسـتقل ملحوظ بحیاله فی قبال مفهومی الطرفین ، یصیر مفهوماً اسمیّاً (۱) .

نقد الشیخ الاستاذ

ذکر شـیخنا الاسـتاذ دام بقـاه معلِّقـاً علی قول السـید البروجردی : بـأن ما کان بحسب اللّحاظ الأول رابطهً ، یکون باللّحاظ الثانی معنًی اسمیاً ، فقال :

هل المراد أنّه هو نفسه یصیر معنیً اسمیّاً أو غیره ؟ ظاهر الکلام أنه نفسه ...

و حینئذٍ یسـتلزم القول بأن الذات الواحده تصـیر بلحاظٍ شـیئاً و بلحاظٍ آخر شـیئاً آخر ، و هذا معناه ورود الاستقلال و عدمه علی الشیء واحد ، و هو عین مبنی المحقق الخراسانی صاحب (الکفایه) .

فکـان علی السـید الـبروجردی أن یوافـق علی مبنی صـاحب (الکفـایه) ، لکنّه یری الاختلاـف الجوهری بین المعنی الاسـمی و المعنی الحرفی .

۱- ((۱)) نهایه الاصول ۱۶ - ۱۷ .

* رأی المحقق الأصفهانی

إن المعنی الحرفی عباره عن النسبه الخاصه الموجوده فی مورد تحقّقها ، فالحروف و الهیئات موضوعه للروابط و النسب الخاصه الموجوده فی أنحاء المنسوبات المختلفه و المرتبطه المختلفه (1) .

توضیحه : إن الوجود ینقسم إلی :

١ - الوجود الجامع لجمیع النفسیّات ، و هو اللّه عزّ و جلّ ، فإنهم یقولون بأنّه وجود فی نفسه بنفسه لنفسه .

٢ - الوجود فی نفسه لنفسه بغیره ، و هو الجوهر .

٣ - الوجود فی غیره لغیره بغیره ، و هو العرض .

و فی مقابلها : الوجود الذی لا نفسیّه له أصلًا ، و جمیع أنحاء النفسیّات مسلوبه عنه ، بل نفسیّته بالطرفین و وجوده فی الغیر ، و هذا الوجود غیر محمول علی شیء من الماهیّات ، و إنما هو وجود شیء لشیء ، بخلاف وجود الجوهر ، و وجود العرض ، فإنه وجود محمولی ، نقول : العقل موجود ، القیام موجود ، أما مفاد کان الناقصه : کزید کان قائماً ، فإنه وجود غیر قابل للحمل علی موضوع ، إنه لیس بکون شیء ، بل هو کون شیء - أی القیام - لشیء و هو زید ، فهو کون رابط ، و وجود قائم بوجودین .

و علی الجمله ، ففی الوجودات الخارجیّه وجود شیء ، وجود شیء لشیء ، و الأوّل وجود محمولی دون الثانی .

و کذلک الحال فی المعانی ، فإن هناک معنیً قائماً بنفسه ، و معنیً غیر قائم بنفسه بل ذاته التعلّق بالغیر و القیام بالطرفین ، و هذا القسم هو حقیقه

١- (١)) نهایه الدرایه ٥١/١ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

النسبه ، إذ النسب فی جمیع القضایا ذاتها التعلّق و القیام بالمنتسبین ، إذ بمجرد فرض وجود للنسبه فی قبال المنتسبین یلزم احتیاجها إلی النسبه ، و هذا الثالث یحتاج إلی نسبه ، و هکذا .

فوزان حقیقه النسبه وزان الوجود الرابط ، فکما أنّ فی ذات الوجود الرابط التعلُّق و عدم النفسیّه ، فکذا قد وقع التعلّق و عدم الاستقلال فی ذات النسبه . و معانی الحروف من هذا القبیل .

إنّ النسبه التی تحصل بین زید و القیام فی زید القائم - الذی هو مرکّب ناقص - هی مدلول هیئه زید القائم .

و النسبه الحاصله فی زید قائم - التی هی جمله خبریّه - مدلول هیئه الجمله الاسمیّه .

و النسبه الحاصله بین السیر و بین المتکلّم هی مدلول هیئه سرت .

و النسبه الحاصله بین السیر و البصره - نسبهً ابتدائیهً - هی مدلول کلمه « من » الموجوده فی الکلام .

و النسبه الحاصله بین زید و الدار - نسبه الظرفیه - مدلول لفظه « فی » .

إذن ، جمیع النسب إما هی مدلولات الحروف أو هی مدالیل الهیئات .

و اتّضح أن المعنی الحرفی هو الواقع الذی یتحقّق به الربط بین أجنبیین ، فهذا الواقع هو معنی الحرف ، و هو غیر مفهوم لفظ النسبه ، و غیر مفهوم لفظ الربط ، بل بین مفهوم الربط و واقعه و مصداقه تباین ، لأن مفهوم الربط مفهوم اسمی ، محتاج إلی الربط ، مستقل فی التعقّل ، بخلاف واقع الربط و مصداقه ، فهو معنی حرفی .

إن هذه النسبه موجوده فی جمیع القضایا ، کقولنا : زید موجود ، و هی

مفاد كان التامّه ، و كان زيد موجوداً ، و هى مفاد كان الناقصه ، فلا يقال لا نسبه فى مفاد كان التامّه ، ففى كلتا القضيّتين المعنى الحرفى – و هو النسبه – موجود ، لأن المعنى : زيد له القيام ، و زيد كان له القيام ، فهذه اللّام تجعل زيداً منسوباً إلى القيام .

الكلام على الاشكالات

و الإشكالات التى أوردت على هذا المبنى هى :

أوّلاً ـ : إنّه دائماً توضع الألفاظ على المعانى ، لأن المعانى هى التى تدخل الذهن ، و إذا كانت الحروف موضوعه للوجودات الرابطه ، لزم انتقال الوجود إلى الذهن ، و قد تقرّر فى محلّه أنّ الوجود لا يدخل الذهن ، فليس معنى الحروف هو الوجود الرابط . و بعباره اخرى : الألفاظ موضوعه للماهيّات ، و الوجود الرابط لا ماهيّه له ، فلا ينتقل إلى الذهن بواسطه الاستعمال معنىً ، لأن الماهيه ما يقال فى جواب ما هو ؟ و هذا لا بدّ و أنْ يكون معنىً مستقلّاً فى المفهوميّه متعقَّلًا ، و ليس الوجود الرابط مستقلّاً فى التعقل ، فهو فاقد للماهيّه ، فلا يقبل الإحضار فى الذهن ، إذن ، ليس هو الموضوع له الحرف .

و فيه : ليس الموضوع له الحرف وجود الرابط ، بل واقع الربط ، و واقع الشىء غير وجود الشىء ، فالموضوع له « من » – مثلًا – واقع النسبه الابتدائيه لا وجودها .

و ثانياً : إذا كان الموضوع له واقع النسبه ، فإنه يلزم فى جميع موارد عدم وجود النسبه أن يكون الاستعمال فى غير الموضوع له ، و الحال أنّا لا نجد أيّه عنايه فى تلك الموارد ، فينكشف أنه ليس الموضوع له واقع النسبه . مثلًا : فى « وجود البارى فى نفسه واجب » توجد لفظه « فى » و لا فرق بينها [فى هذا

المورد ، الذی لا توجد فیه نسبه ، إذ لا نسبه بین الباری و الظرفیه] و بین المورد الذی توجد فیه النسبه ، مثل « زید فی الدار » .

و فیه : إنه فی مثل « وجود الباری فی نفسه واجب » لا- توجد نسبه فی الخارج ، لکنْ هی موجوده فی الذهن ، و إلّا لم یصح القول بأنّ العلم ثابت للّه، فالذهن هو الذی یُوجد النسبه ، و کذلک الحال فی مثل « الإنسان إنسان » حیث أن الذهن یجرّد الإنسان من الإنسانیّه ثم یحمل الإنسان علیه ، و إلّا فلیس یصحّ الحمل ، لأنه فی الخارج إلّا الإنسان .

أقول :

هذا الذی ذکرناه هو خلاصه ما ذکره شیخنا فی الدوره السابقه إشکالاً و جواباً .

لکنه فی الدوره اللّاحقه ، تعرض للإشکالین و أجاب عنهما بتفصیل أکثر و بیانٍ أوسع ، و لإشکال ثالث موجود فی (المحاضرات) أیضاً ، و أجاب عنه بالتفصیل کذلک ... و نحن نذکر عمده المطالب بنحو الإیجاز .

*** إشکال (المحاضرات)**

إنه لا- دلیل علی نظریّه وجود الرابط سوی البرهان الذی یقولون بأنّ وجود الجوهر معلوم متیقّن ، و کذا وجود العرض ، و لکن وجود العرض للجوهر مشکوک فیه ، و تعلّق الیقین و الشک بشیء واحدٍ فی آنٍ واحدٍ من جههٍ واحده محال ، إذن ، متعلّق الیقین هو وجود الطّرفین و متعلّق الشک وجود العرض للجوهر ، فهذا وجود ثالث ، إذن ، تحقّق « الوجود فی نفسه » و هو الجوهر و العرض ، و « الوجود لا فی نفسه » و هو الوجود الرابط ، فی قبال وجود الجوهر و العرض .

ص:۱۲۴

فأورد علیه فی (المحاضرات) بأنّ تحقّق الیقین و الشک فی الذهن لا یکشف عن تعدّد متعلَّقهما فی الخارج ، فإن الطبیعی عین فرده و متّحد معه خارجاً ، و مع ذلک یمکن أن یکون أحدهما متعلَّقاً لصفه الیقین و الآخر متعلَّقاً لصفه الشک ، کما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان فی الدار و شکّ فی أنه زید أو عمرو ، فلا یکشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقیهما بحسب الوجود الخارجی ، فإنهما موجودان بوجود واحدٍ حقیقه ، و ذلک الوجود الواحد من جهه انتسابه إلی الطبیعی متعلَّق للیقین ، و من جهه انتسابه إلی الفرد متعلَّق للشک .

و ما نحن فیه من هذا القبیل ، فإن متعلَّق الیقین هو ثبوت طبیعیّ البیاض للجدار ، و متعلَّق الشک هو ثبوت حصّهٍ خاصّهٍ من البیاض للجدار ، فلیس هنا وجودان تعلَّق الیقین بأحدهما و الشک بالآخر ، بل وجود واحد حقیقه ، مشکوک فیه من جههٍ و متیقَّن من جهه اخری .

و تلخّص : إن الممکن فی الخارج إما جوهر أو عرض ، و کلّ منهما زوج ترکیبی ، أی مرکّب من ماهیّه و وجود ، و لا ثالث لهما . و المفروض أن الوجود الرابط سنخ وجود لا ـ ماهیّه له ، فلا یکون لا من الجوهر و لا من العرض ، و لیس فی الخارج إلّا الجوهر و العرض .

مناقشه الاستاذ

قال شیخنا دام بقاه : إن هذا الإشکال ناشئ من عدم ملاحظه کلمات أهل الفن .

إن کان المقصود أنهم یقولون بأنّ هناک فی الخارج للعرض وجوداً غیر وجوده للجوهر – کما فی کلمات البعض – فالإشکال وارد ، لکنّ أعیان أهل الفن لا یقولون مثل هذا الکلام ، و لا حاجه لنقل کلماتهم بالتفصیل ، و إنما

نقتصر على كلمتين من (الأسفار) ، ففى مبحث الوجود الرابط ، فى الردّ على المحقق الدوانى يقول : « فإن الأسود فى قولنا : الجسم أسود ، من حيث كونه وقع محمولاً ـ فى الهليّه المركبه ، لا ـ وجود له إلّا بمعنى كونه ثبوتاً للجسم ، و هذا ممّا لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً فى الهليّه المركبه وجود ، و إنْ كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم » (۱) .

يعنى : إنه ليس فى الخارج إلّا وجود واحد ، و لكنّ هذا الوجود الواحد يتعدّد بالاعتبار ، و هذا الاعتبار الذى يسبب التعدّد يكون فى قضيّتين نحن نشكّلهما .

إحداهما : قضيّه هل البسيطه التى يُسئل فيها عن وجود البياض ، فهذا اعتبارٌ ، و يقال فى الجواب : البياض موجود .

و الثانيه : قضيّه هل المركّبه ، حيث يُسئل فيها عن ثبوت البياض للجدار و يقال مثلاً : هل الجدار أبيض ؟ فهنا قد جعلنا الوجود محمولاً ، فنقول فى الجواب : الجدار موجود له البياض .

فالتعدّد إنما جاء من ناحيه الاعتبار ، و إلّا ففى الخارج ليس إلّا وجود واحد ، هذا الوجود الواحد الذى كان قابلاً لأن يكون باعتبار منّا محمولاً ـ على ماهيّه العرض ، كما فى قولنا : البياض موجود ، و لأن يكون باعتبارٍ منّا رابطاً فى القضيّه التى نشكّلها نحن و نقول : الجدار موجود له البياض ، و لأن يقع مفاداً لأحد الأفعال الناقصه ، كأن نقول : الجدار كان له البياض ، أو يكون له البياض . و هكذا .

۱- (۱)) الأسفار ۳۳۱/۱ ط مكتبه المصطفوى .

و فی (الأسفار) فی فصلٍ قبل الموادّ الثلاث یقول :

« و أمّا الوجود الرابطی الـذی هو احدی الرابطتین فی الهلیّه المرکّبه ، فنفس مفهومه یباین وجود الشـیء فی نفسه . و فی قولنا : « البیـاض موجود فی الجسم » اعتبـاران ، اعتبـار تحقّق البیـاض فی نفسه و إنْ کـان فی الجسم ، و هو بـذلک الاعتبار محمول بهل البسـیطه ، و الآخر إنه هو بعینه فی الجسم ، و هـذا مفهوم آخر غیر تحقّق البیاض فی نفسه ، و إنْ کان هو بعینه تحقّق البیاض فی نفسه ملحوظاً بهذه الحیثیه ، و إنما یصح أن یکون محمولاً فی هل المرکّبه » (۱).

و فی هـذا الکلام أیضـاً تصـریح بمـا تقـدَّم ، فـإنه یقول بـأن الوجود الرابط یکون فی الهلیّه المرکّبه . و الهلیّه المرکّبه لیست فی الخارج .

و علی الجمله ، فإن المستشکل لو لاحظ هذه الکلمات و تأمّل فیها لما أشکل بما ذکر .

و کـذلک کلمات المحقق اللّاهیجی ، الصـریحه فی أن الوجود الرابط إنما هو فی التصدیقات المرکبه الإیجابیّه ، فموطن الوجود الرابط لا علاقه له بالخارج ... فإنّه لیس الکلام عن تعدّد الوجود فی الخارج ، نعم صـرّح بذلک بعضهم ، لکن هؤلاء لیسوا ممّن یعتمد علی کلامهم فی الفلسفه .

و تحصل :

إن الوجود الرابط فی القضایا و النسب الموجوده فی القضایا هو مدلول الحرف .

فالإشکال مندفع .

و بعد :

ص:۱۲۷

۱- (۱)) الأسفار ۸۱/۱ ط مکتبه المصطفوی .

فلو فرضنا عدم وجود الوجود الرابط فی عالَمٍ من العوالم أصلًا ، فهل ینهدم بذلک أساس هذه النظریّه ، أعنی نظریّه کون الحروف موضوعهً للنسب ؟

کلّا ...

إنما کان ینهدم لو قال المحقق الأصفهانی بأنّ معانی الحروف هی النسب ، و النسب لیست إلّا الوجود الرابط . لکن هذا المحقق و غیره یقولون بأنّ الوجود الرابط أحد أقسام النسبه ، و إنّه یتحقق فی الهلیّه المرکّبه فقط ، فلو افترضنا أن الوجود الرابط غیر موجود أصلًا ، فإن انتفاء وجوده لا یستلزم انتفاء النسبه .

لقد صرّح فی (الأسفار) بأن الوجود الرابط غیر متحقق فی تمام العقود . و الحال أنَّ النسبه متحققه فی تمام العقود . و علی هذا ، فالنسبه بین « الوجود الرابط » و بین « النسبه » هی العموم و الخصوص المطلق .

و کذا صرّح المحقق السبزواری فی (حاشیه الأسفار) حیث قال :

« الوجود الرابط إنما یکون فی القضایا الموجبه المرکبه فقط ، و لیس متحقّقاً فی کلّ القضایا » .

فظهر سقوط الإشکال المتقدّم .

* و أمّا الإشکالان الآخران ، فقد تکلَّم علیهما الاستاذ فی الدوره اللّاحقه ، و أجاب عنهما کذلک ، إلّا أنه فصّل الکلام علی الأول منهما ، و هذه خلاصه ما أفاده دام بقاه :

مناقشه الاستاذ

قال : لقد قسّم المحقق الأصفهانی فی (نهایه الدرایه) النسبه إلی ثلاثه

أقسام : الأول : النسبه التی تکون فی القضایا التی هی مفاد هل البسیطه ، و الثانی : النسبه التی تکون فی القضایا التی هی مفاد هل المرکّبه ، قال : و هذا هو الوجود الرابط ، و منه یظهر أن الوجود الرابط لیس عین النسبه کما جاء فی کلمات بعضهم . و الثالث : النسبه التی تکون من لوازم و مقوّمات الأعراض النسبیّه ، مثل مقوله الأین التی مقوّمها النسبه التی بین زید و الدار ، و هو یری وجود هذه النسبه فی الخارج .

فموطن الوجود الرابط هو القضایا و العقود و الموجبات الحملیّه المرکّبه .

فظهر أن للنسبه أنحاء ثلاثه ، منها : ما یوجد فی الذهن ، و هو النسبه فی جواب هل البسیطه ، و منها : ما یوجد فی الخارج و هو المقوّم للأعراض النسبیّه ، و منها : ما یکون بالاعتبار ، و هو الوجود الرابط ، و هو ما یقال فی جواب هل المرکّبه ، فوجود الوجودات الثلاثه : الجوهر و العرض و النسبه ، إنما هو فی نحوین من الأنحاء الثلاثه ، مع الفرق فی موطن الوجود فیهما ، ففی أحدهما هو الذهن ، و هو ما یقال فی جواب هل البسیطه ، و فی الآخر هو الخارج ، و هو الذی فی الأعراض النسبیه .

ثم نقول : هل للوجود الرابط ماهیّه أو لا ؟

یقول المستشکل : لا ماهیّه له .

و فیه : إن الوجود الرابط وجود إمکانی ، و الوجود الإمکانی یستحیل أن ینفکَّ عن الحدّ ، و إذا استحال انفکاکه عن الحدّ استحال انفکاکه عن الماهیّه .

لکن المهمّ هو : إن الوجود الرابط کما أنّه متقوّم بالغیر وجوداً و لا استقلال له فی الوجود ، کذلک هو غیر مستقل فی حدّ ذاته ، فالوجود الرابط ذات غیر مستقلّه ، ماهیّه غیر مستقلّه ، فله ذات و ماهیّه ، لکنْ بلا استقلال ،

و فی کلمات القوم إشاره إلی هذا أیضاً ، و کلام المحقق الأصفهانی فی مواضع عدیده من کتابه یثبت هذا الذی ذکرناه :

یقول فی (نهایه الدرایه) رادّاً علی صاحب (الکفایه) : « المعنی الحرفی - کأنحاء النسب و الروابط - لا یوجد فی الخارج إلّا علی نحو واحدٍ ، و هو الوجود لا فی نفسه ، و لا یعقل أنْ یوجد معنی النسبه فی الخارج بوجودٍ نفسی ، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما کان له ماهیّه تامه ملحوظه فی العقل ، کالجواهر و الأعراض » (۱) .

فهذا الکلام صریح فی أن النسبه موجوده بالوجود الرابط ، فلو کانت النسبه نفس الوجود الرابط ، فنفس الوجود غیر قابل لأنْ یوجد ، فالمعنی الحرفی معنی قابل لأن یوجد لکنْ لا بالوجود النفسی ، و الوجه فی ذلک : إن ما یقبل الوجود النفسی هو ما یقبل الماهیه التامه .

فهو رحمه اللّه ینفی الماهیّه التامّه و یثبت الماهیّه الناقصه ، و المراد من الماهیّه الناقصه هو الماهیّه المتقوّمه بالطرفین .

و یقول : « و الصحیح تنظیرهما بالوجود المحمولی و الوجود الرابط » .

فهو جعل المعنی الاسمی نظیر الوجود المحمولی ، و المعنی الحرفی نظیر الوجود الرابط ، فلو کان المعنی الحرفی نفس الوجود الرابط فما معنی تنظیره به .

و یقول : « مع أن من البدیهی أن حقیقه النسبه لا توجد فی الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبین من دون نفسیّه و استقلال أصلاً ، فهی متقوّمه فی ذاتها بالمنتسبین لا فی وجودها فقط » .

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۵۱/۱ - ۵۲ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

فمن هذا الكلام أيضاً يظهر أن النسبه ليست الوجود و إلّا فلا معنى لقوله : فى ذاتها ، لا فى وجودها فقط .

و يقول : « و أما حقيقه المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى فهو ما كان فى حدّ ذاته غير استقلالى بأىّ وجود فرض » .

أى : الـذات – سواء فرضت بـالوجود الـذهنى أو الخـارجى – غير اسـتقلاليّه ، و قـد تصوّر المستشـكل أن معنى الحرف منحصـر بالوجود و الوجود غير مستقل ، و بين هذا و كلام المحقّق الأصفهانى فرق كبير .

و تلخّص : إن معنى الحرف ذات غير مسـتقلّه فى وجودهـا ، سـواء فى وعـاء الـذهن أو وعـاء الخـارج ، و المستشـكل تصـوّر أن المعنى هو الوجود غير المستقل ذهناً و خارجاً .

ثم إن المحقّق الأصـفهانى ملتفت إلى الإشـكال بأن الالتزام بكون وضع الحروف للنسب يتنافى مع المبنى ، و هو أن الألفاظ غير موضوعه للوجودات ، و لـذا يقول فى كتـاب (الاـصول على النهـج الحـديث) : « و لاـ يخفى عليـك : إن مـا ذكرنـا فى حقيقه المعنى الحرفى لا ينافى ما قدّمناه فى الوضع ، من أن طرفى العلقه الوضعيّه طبيعىّ اللّفظ و طبيعىّ المعنى ، فإن المراد هناك عدم دخل الوجود العينى و الوجود الذهنى فى الموضوع و فى الموضوع له ، و إنْ كان الموضوع له ماهيّه شخصيّه كما فى الأعلام » .

أى : لاـ يتوهّم أن ألفاظ الحروف إن كانت موضوعه للنسب ، فهو ينافى المبنى فى وضع الألفاظ . قال : « فالنسـبه الحقيقيّه و إنْ كـانت متقوّمه بطرفيهـا الموجودين عينـاً أو ذهنـاً ، إلّـا أن الموضوع له ذات تلـك النسـبه المتقوّمه بهمـا ، من دون دخـلٍ لوجود طرفيها فى كونها طرفاً للعلقه الوضعيّه ، و إنْ كان لهما

دخل فی ثبوتها ... » (۱) .

و تلخّص :

إن معانی الحروف لیس هو الوجود الرابط ، بل الموجود بالوجود الرابط ، و قد وقع الخلط بینهما فی کلمات المستشکل ، و اتّضح بطلان القول بأن الوجود الرابط لا ماهیّه له و لا ذات .

بل للحرف ماهیّه ، لکنها ناقصه ، بمعنی أنها متقوّمه بالطرفین ، فلا تکون قابله للإحضار فی الذهن إلّا مع الطرفین .

إن الذی یدخل الذهن هو الماهیّه و لیس الوجود ، إذ الوجود إما ذهنی أو خارجی ، فدخول الوجود الذهنی یستلزم اجتماع المثلین ، و دخول الوجود الخارجی یستلزم اجتماع المتقابلین ، فالوجود غیر قابل لدخول الذهن ، و هذا ما صار سبباً للإشکال المتقدم ، إذ جعل المعنی الحرفی الوجود الرابط ، فوقع الإشکال .

إن الذی یدخل فی الذهن هو الماهیّه ، و الماهیّه تاره تکون بحیث تدخل بنفسها ، و تاره تدخل مع غیرها ، فالنسبه بین زید و الدار ، و کونه فیها المدلول بلفظ « فی » هذا المعنی لیس هو الوجود بالوجدان ، لکن دخوله فی الذهن لا یکون إلّا بوجود زید و الدار معه .

فهذا هو مطلب القوم ، و الإشکال المذکور غیر وارد علیه .

تنبیه

قد تقدّم أن ظاهر کلماتهم أو صریحها أن النسبه بین « النسبه »

۱- (۱)) الاصول علی النهج الحدیث (بحوث فی الاصول) : ۲۶ ط جامعه المدرّسین .

و« الوجود الرابط » هو نسبه العام و الخاص ، و أنّ الوجود الرابط مختص بالهليّات المركّبه .

لكن المحقق الأصفهانى يصرّح فى موضع آخر بأنّ النسب و الروابط موجوده بوجود رابط ، فكيف الجمع بين الاختصاص المذكور و بين كون النسب موجوده ؟

قال الاستاذ : بأنّ هذا الاختلاف موجود فى كلمات صاحب الأسفار و السبزوارى أيضاً ، و هذا هو الموجب لاختلاف كلمات الاصوليين .

فمثلاًـ : يقول السبزوارى فى حاشيه (الأسفار) تعليقاً على قول الماتن بأن إطلاق الوجود على الوجود فى نفسه و الوجود الرابط هو بنحو المشترك اللّفظى ، يقول هناك (۱) : لو لم يكن للنسبه وجود لانعدم التمييز بين القضيّه الصّادقه و الكاذبه ، حيث يقال فى التمييز بينهما إن الخبر لو كان له مطابق فهو صادق و إلّا فكاذب ، و المطابق و غير المطابق إنما هو للنسبه ، فالنسبه موجوده لا محاله .

و يقول السبزوارى فى مبحث الجواهر و الأعراض ، فى مقوله الأين ، فى حاشيه (شرح المنظومه) ردّاً على اللاهيجى و غيره القائلين بأن الأين عباره عن نسبه الشيء إلى المكان ، يقول : إن هذا باطل ، لأن النسبه من الاعتباريّات ، فلو كان الأين هو نسبه الشيء إلى المكان ، لزم أن تكون مقوله الأين اعتباريهً (۲) .

فظهر أنّ بين كلماتهم تهافتاً واضحاً .

۱- (۱)) الأسفار ۸۰/۱ ط مكتبه المصطفوى .

۲- (۲)) شرح المنظومه : ۳۹۱ ط دار المرتضى .

و قد يمكن رفع هذا التناقض و التهافت بأنْ يقال :

إنّ قولهم بعدم وجود الوجود الرابط فى الخارج ، ناظرٌ إلى غير الأعراض النسبيّه ، كما بين الجدار و البياض ، فإنه لا نسبه بين ذاك الجوهر و هذا العرض ، إلّا أنه فى الاعتبار يربط بينهما و يقال : الجدار أبيض ، أى :

كائن له البياض ، أمّا فى الخارج فالوجود واحد ، إذ الوجود الذى هو وجود البياض هو وجود للجدار أيضاً .

و قولهم بالوجود الخارجى للنسبه بالوجود الرابط ، يقصدون منه الأعراض النسبيه ، حيث أن النسبه مقوّمه للعرض ، و إذا كان العرض موجوداً خارجاً استحال أنْ لا تكون النسبه موجودةً خارجاً .

و ليرجع إلى كلام صاحب (الأسفار) بضميمه كلام ملّا إسماعيل فى (حاشيه الشوارق) .

إشكال الاستاذ على نظريّه المحقق الأصفهانى

أفاد شيخنا الاستاذ بعد ردّ ما ذكره عن (المحاضرات) بأنّ نظريّه المحقق الأصفهانى هى أحسن ما قيل فى المقام .

ثم ذكر تأمّلاً فيه فقال : إذا كان الموضوع له الحرف هو حقيقه النسبه ، فكلّ نسبه جزئيه هى موضوع له الحرف ، و كان هناك معنىً اسمى تفهم تلك الجزئيّات بواسطته ، فكيف يمكن وجود جامعٍ بين حيثيّات متباينه ؟

و أيضاً : إذا كان الموضوع له « فى » – مثلاً – حقيقه النسبه ، و أن الذى يدخل الذهن من هذا اللّفظ معنى واحد فى أىّ استعمال ، و الاختلاف إنما هو من ناحيه الطرفين ، كما نقول : زيد فى الدار ، و عمرو فى المدرسه ، فما معنى قولهم : الموضوع له واقع كلّ نسبهٍ نسبهٍ منفردةً ؟

قال : فهذان إشكالان لا ينحلّان .

هذا فی الدوره السّابقه .

و أمّا فی الدّوره اللّاحقه ، فقد تكلّم علی هذه النظریه بالتفصیل ، و سیتّضح ذلك من خلال بیان مختاره دام ظلّه ، و موارد الافتراق بینه و بین أنظار الأعلام .

رأی شیخنا الاستاذ فی معانی الحروف

قال دام ظلّه : لیس مختارنا مبنی المحقق الأصفهانی علی إطلاقه ، و لا مبنی المیرزا علی إطلاقه ، و بیان ذلك :

إن الحروف تنقسم إلی أقسام ، (فمنها) الحروف التی تستعمل فی موارد الأعراض النسبیه ، كقولنا : زید فی الدار و عمرو علی السطح ، و هكذا ...

فإن هذه الجمل تشتمل علی مفاد « است » بالفارسیه ، هو مدلول هیئه الجمله الاسمیه ، و علی معنیً واقعی ، و هو ظرفیّه الدار لزید مثلًا ، یحكی عنه « فی » فإن الظرفیه ، و كذا الفوقیه ، و هكذا - أمر واقعی موجود ، و لیس ممّا یصنعه أو یعتبره الذهن ، غیر أنّ « فی » تدلّ علی تحقّق هذا الأمر الواقعی فی مورد « زید » و « الدار » و تفید الربط بینهما ، ذلك الربط الخاص الذی هو ظرفیّه الدار لزید ، كما هو الحال تماماً فی مثل عمرو علی السطح ، فی معنی الفوقیّه ، و غیر ذلك .

فهذا القسم من الحروف موجده بهذا المعنی ، أی : موجده للربط بین المفاهیم بما لها من الحكایه عن الواقع ، فالنسبه موجوده حقیقه ، و لیست بأمرٍ اعتباری ، و قد كان هذا منشأ الإشكالات المذكوره فی (المحاضرات) و التی أوضحنا اندفاعها كلّها .

ص:۱۳۵

و تلخّص : إن قسماً من النسب فی المعانی الحرفیّه متحققه ، و الحروف فی هذا القسم تکون حاکیهً عن النسب ، مثل نسبه الظرفیّه بین الدار و زیدٍ ، و الاستعلائیه بین عمرو و السطح ، و الابتدائیه بین السیر و الکوفه ، و هکذا .

و قد تکون هذه الحروف مفیدهً للنسب ، و لکن لا ـ تحقّق لتلک النسب فی الخارج ، و إنما فی الذهن فقط ، کما فی قولنا : « شریک الباری فی نفسه ممتنع » فإن « فی » هذه مفیده لمعنی الظرفیّه أیضاً ، لکنها ظرفیّه تعملیّه و بتصرف من الذهن ، فلها مفاهیم ، لکن موطنها الذهن فقد توجد هناک و قد لا توجد .

و بما ذکرنا فی معنی هذا القسم ظهر : أنّ مدالیل هذه الحروف - فی مثل زید فی الدار و نحوه - لیست محصورهً بأُفق الاستعمال - کما نقله بعض تلامذه المیرزا النائینی عنه - بل هی امور خارجیّه ، و تلک الحروف حاکیه عنها .

(و منها) الحروف غیر الحاکیه عن نسبهٍ ، مثل حرف النداء ، فإنه لا نسبه بین المنادی و المنادیٰ تحکی عنها کلمه « یا » بل هی موجده للنسبه وفاقاً للمحقق النائینی ، فما ذکره حق فی هذا القسم من الحروف ، و یصح تسمیتها بالإیجادیّه بهذا الاعتبار ، فلفظه « یا » - مثلاً - توجد النسبه الندائیّه بین المنادی و المنادیٰ .

(و منها) الحروف التی لا تدلّ علی النسبه ، لا حکایهً و لا إیجاداً ، مثل « اللّام » التی للعهد الذهنی ، فإنه لا استقلال لمعنی « أل » بل هو قائم بالغیر ، و ذلک المعنی هو التعریف ، و هذا ما نصّ علیه الخواجه فی (أساس الاقتباس) . و علی الجمله ، فمدلول هذا الحرف هو الخصوصیّه التی توجد الذهن لمدخوله ، و هی کونه معرفهً فی قبال النکره .

ص:۱۳۶

فظهر أن المختار لدى الاستاذ دام بقاه هو التفصيل بين الحروف ، فلا هی إخطاريّه مطلقاً ، و لا هی إيجاديّه مطلقاً .

إلّا أن الذی لا بدّ من التنبيه عليه و الالتفات إليه هو : أنه هل يوجد فی كلّ موردٍ يكون الحرف إخطاريّاً و لمعناه خارجيهً أمران ، أحدهما : العرض النسبی ، و الآخر النسبه ، و كلّ منهما موجود فی الخارج ، بأنْ يكون فی « زيد فی الدار » مثلاً ظرفيّه قائمه بالدار و مظروفيّه قائمه بزيد ، و إلی جنب ذلك توجد نسبه بين « الدار » و « زيد » هی مدلول « فی » ؟

قيل : نعم . و هو للمحقق الأصفهانی و نسبه إلی أهل التحقيق .

و قيل : الموجود فی الخارج ليس إلّا الظرفيّه و المظروفيّه ، و أما النسبه فهی من صنع الذهن ، و هذا هو المستفاد من كلمات صاحب (الكفايه) .

و قيل : إن الموجود فی الخارج هو النسبه فقط ، و هو المستفاد من كلمات الخواجه فی تعريف الأين .

و توضيح كلام المحقق الأصفهانی هو : أنه فی الأعراض النسبيّه يوجد سنخان من المعنی ، أحدهما : الهيئه الحاصله من كون الشیء فی المكان ، فی مقوله « الأين » و من كونه فی الزمان ، فی مقوله « متی » و هكذا . و الآخر : هو معنی الحرف الموجود بوجودٍ لا فی نفسه - و قد ذهب هذا المحقق إلی أن للوجود درجات ، أقواها وجود الجوهر ، ثم وجود الأعراض غير النسبيه مثل « الكيف » ثم وجود الأعراض النسبيه مثل « الأين » و « متی » ثم وجود الإضافه ، و أضعف منها وجود النسبه - و بناءً علی ما ذكره ، ففی مثل « زيد فی الدار » يوجد :

الجوهر : زيد و الدار . و أعراض غير نسبيّه قائمه بالدار و بزيد ، و عرضان

نسبیّان ، و نسبه .

و کلّ هذه لها وجود فی الخارج .

لقد حصلت من کون زید فی الدار هیئه لزید هی من مقوله الأین ، و حصلت إضافه هی مظروفیّه زید بالنسبه إلی الدار ، و ظرفیه الدار بالنسبه إلی زید . فتحقّق « أین » و « إضافه » و هناک أیضاً « نسبه » هی نسبه زید إلی الدار .

و یضیف المحقق المذکور أن بین « الظرفیّه » و بین « النسبه » التی هی معنی « فی » - الموجودین خارجاً - تبایناً ، لأن الظرفیّه من مقوله الإضافه ، و هذه المقوله فی ذاتها و حدّها و تعریفها مستقلّه ، و کذا فی وجودها و إن کان قائماً بالغیر ، لأنه وجود محمولی و نفسی . أمّا « النسبه » التی هی مدلول « فی » فهی غیر مستقلّه لا فی ذاتها و لا فی وجودها .

و علی هذا ، فلیست النسبه بین « الظرفیّه » و بین « النسبه » نسبه الکلّی إلی الفرد ، و لا العنوان إلی المعنون ، و ذلک : لأن فرد « الإضافه » له وجود محمولی ، و لکن أنحاء النسب فوجودها وجود رابط و وجود لا فی نفسه ، و لأنّ العنوان یکون دائماً حاکیاً عن المعنون ، و الظرفیّه لا حکایه لها عن النسبه .

فلیست النسبه بینهما نسبه العنوان إلی المعنون و لا الکلیّ إلی الفرد .

و بما ذکرنا ظهر أیضاً : إن المعانی الحرفیّه وجودات هی أضعف جمیع الوجودات ، لأنه وجود فی الغیر ، و لا یقبل الحمل بالاستقلال علی معنی ، و إنه لا معنی له بدون طرفیه ، و ما یکون کذلک یکون ناقصاً فی معنویّته ؛ بخلاف الإضافه ، فإنها فی حدّ معنویّتها لیست ناقصهً .

ص:۱۳۸

هذا تمام كلام هذا المحقق .

النظر فى كلام المحقق الأصفهانى

و أفاد شيخنا الاستاذ - بعد أن ذكر كلام المحقق الأصفهانى - فى بيان مختاره فى المقام : بأنه لا يوجد فى مورد الحروف التى مداليلها الأعراض النسبيّه مثل «فى» و « إلى » و « على » إلّا معنى واحد ، فلا يتبادر إلى الذهن من لفظه « من » - مثلاً - معنيان متباينان أحدهما الابتداء و الآخر معنى « من » ، و لا يتبادر من « فى » معنيان متباينان أحدهما الظرفيّه و الآخر مدلول « فى » و هكذا ، بل ليس هناك إلّا معنى واحد ، هو فى مورد استعمال الحرف آلى و فى مورد استعمال الاسم استقلالى ، و المعنى فى « على » و « الاستعلاء » و فى « من » و « الابتداء » واحد ، و كذا فى أمثالهما ، و لا تغاير فضلاً عن التباين .

فما ذكره مخدوش بالوجدان .

إنه لا ريب فى إفاده « فى » فى قولنا : زيد فى الدار : كون زيد فى هذا المكان الخاص ، فهو معنى زائد على الكون العام و المكان المطلق ، فبواسطه هذا الحرف تحقّق الظرفيّه و المظروفيّه بالاعتبار من الذهن ، و إلّا فالموجود فى الخارج ليس إلّا معنى واحد و هو مدلول الحرف . و يشهد بذلك كلام الخواجه فى مدلول اللّام التى هى للتعريف ، فليس فى قولنا : « العالم » معنيان متباينان أحدهما التعريف و الآخر مدلول اللّام .

و يدلّ على ذلك - مضافاً إلى الوجدان - أنا يمكننا إفاده المعنى الواحد بالإتيان بالاسم بدلاً عن الحرف ، و لو كان تغاير بين الاسم و الحرف فى المعنى لتفاوت المعنى ، و الحال أنْ لا تفاوت ، فلنا أن نقول : ابتداء سيرى من البصره إلى الكوفه ، كما نقول : سرت من البصره إلى الكوفه ، و لا يتغيّر المعنى أصلاً ،

كما يصحّ أن يقال : الإناء ظرف للماء ، بدلاً عن : الماء فى الإناء ، بلا فرقٍ فى المعنى أصلاً ، و بكلٍّ منهما يصح الجواب عن السؤال : ما ذا فى الإناء ؟ و لو كان ثمَّ اختلاف فى المعنى لما صحّ الجواب بكلٍّ منهما على السّواء .

و على الجمله ، فإنه مضافاً إلى عدم البرهان على ما ذكره المحقق الأصفهانى ، فالبرهان قائم بالإضافه إلى الوجدان على خلافه .

و تلخص : إن معانى الحروف فى الحقيقه هى النسب فقط [و المعانى الاسميّه المساوقه لها - مثل : الظرفيّه ، الابتداء ، الاستعلاء ، الانتهاء ... - لا وجود لها فى الخارج] و هى معانى متقوّمه بالغير .

و هذا التقوّم دخيل فى المعنى خلافاً لصاحب الكفايه إذ قال بعدم دخل التقوّم بالغير فى المعنى .

و ليس كلّها إيجاديّه خلافاً للميرزا .

و ليس كلّها إخطاريّه خلافاً للأصفهانى .

و ليس الأعراض النسبيّه خلافاً للعراقى ، على ما يستفاد من تقريرات بحثه .

و أيضاً : مداليل الحروف هى النسب فقط وفاقاً للعراقى ، على ما استفدناه من (المقالات) .

و لا يوجد فى مثل « زيد فى الدار » إلّا معنى واحد ، و هو النسبه التى هى مدلول « فى » ، خلافاً للأصفهانى ، كما تقدّم .

و نسبه الأصفهانى ما ذهب إليه إلى المحققين غير واضحه ، فالشيخ فى إلهيّات (الشفاء) يحاول فى بحث المضاف أن يثبت للإضافه وجوداً ، و لا يظهر منه أن يريد إثبات وجودٍ للنسبه ، و بهمنيار فى كتابه (التحصيل) - و هو

تقرير درس الشيخ - فى تحليل الوضع ، يصرّح بأن الوضع عباره عن نسبه الأجزاء بعضها إلى بعض (۱) ، و أيضاً ، يصرّح بأنّ الإضافه نسبه ، لكن ليس كلّ نسبه إضافه ، فالإضافه نسبه متكرّره (۲) . و لا دلاله فى كلامه على تحقّق هيئه للمتضايفين من النسبه المتكرّره .

ثم إنه بما ذكرنا - من صحّه وضع الحروف للنسب - ينهدم أساس ما ذهب إليه المحقق الخوئى من أن المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق فى المعنى الاسمى ، لأنّ النسبه وجود رابط ، و اللّفظ لا يمكن وضعه للوجود .

فقد عرفت أنّ الصحيح هو الوضع للنسب ، على أنّ التضييق فى المعانى الاسميّه بواسطه الحروف مسلَّم ، لكنّ كون ذلك هو المعنى الموضوع له الحرف أوّل الكلام ، فما ذكره خلط بين اللازم و الملزوم .

هذا تمام الكلام فى معانى الحروف (الجهه الاولى) .

۱- (۱)) كتاب التحصيل : ۳۳ .

۲- (۲)) كتاب التحصيل : ۴۰۹ .

الجهه الثّانیه: فی کیفیه وضع الحروف

اشاره

و ذلک یتفرّع علی الأنظار فی الجهه الأولی .

فأمّا علی مبنی المحقق الخراسانی فی المعنی الحرفی ، من أنه الطبیعی ، فلا ریب فی کون الوضع عامّاً و الموضوع له عامّاً کذلک .

و أمّا علی مبنی المحقّق الأصفهانی ، فالموضوع له عباره عن الخصوصیّات ، فالموضوع له خاص و الوضع عام .

لکنْ یرد علیه : أنّ المنسبق من « فی » فی « زید فی الدار » هو نفس المعنی المنسبق منه فی « الکتاب فی المدرسه » فلا مغایره بین الخصوصیّه فی هذه النسبه عن تلک ، حتی یکون الموضوع له نفس الخصوصیّه ، و إنما یکون الفرق بین الجملتین باختلاف الطرفین ، و کذلک الحال فی المعنی الاسمی .

فإذن ، لیس الموضوع له فی الحروف تلک الخصوصیّه ، بل إنّ تلک الجهه المشترکه بین الموارد هی المعنی الموضوع له ، و لذا یکون الموضوع له عامّاً کالوضع .

و من هنا ، فإنّ المیرزا - مع قوله بإیجادیّه الحروف ، و تقوّمها بالطرفین ، المستلزم لأنْ یکون معنی الحرف فی کلّ مرّهٍ من استعماله غیر معناه فی المرّه الاخری - یذهب إلی أن الموضوع له عام و لیس بخاص ، و ذلک ، لأنه یری بأنّ

المعنى الحرفى و إن كان متقوّماً بالطرفين ، إلّا أن هذا التقوّم خارج عن ذات المعنى ، و كذا الطرفان ، و إذا كان التقوّم و الطرفان خارجةً عن ذات المعنى لم تبق خصوصيّه فى المعنى ، بل إن تلك الوحده السنخيّه الموجوده فى جميع موارد استعمال الحرف هى الموضوع له ذلك الحرف ، فيكون عاماً لا خاصّاً .

و الحاكم بما ذكرناه - من خروج التقيّد و الطرفين عن ذات المعنى ، و إن كان التقوّم بهما ضروريّاً بحسب الوجود ، فيكون المعنى هو القدر المشترك و الوحده السنخيّه - هو الارتكاز ، إذ مفهوم « الظرفيّه » واحد فى جميع موارد استعمال «فى» و كذا غيره من الحروف ، وعليه ، فيكون الموضوع له عامّاً .

و المحقق العراقى القائل بأن المعنى الحرفى غير مستقل وجوداً و مفهوماً ، يرى أنّ الموضوع له عام .

و كذا المحقق الحائرى ، فهو يقول بذلك مع قوله بآليّه المعنى الحرفى .

و هؤلاء الأعلام لم يمكنهم تصوّر أنّ معنى « فى » و مدلولها فى « زيد فى الدار » يختلف عنه فى « الكتاب فى المدرسه » ، وعليه يكون الموضوع له تلك الجهه المشتركه و الوحده السنخيّه ، و هذا هو الحق ، و من الواضح أن تلك الوحده لا تحتاج إلى الطرفين ، و إنما المحتاج إليهما هو الحرف عند تفرّده .

و تلخص :

إن الحروف مداليلها هى النسب ، و الواحد بالسنخ و القدر المشترك بينها هو الموضوع له ، فالوضع عام ، و الموضوع له عام ، و المستعمل فيه عام .

ص:۱۴۳

ثمره البَحث

اشاره

و أما ثمره البحث عن المعنى الحرفى و كيفيّه الوضع فى الحروف :

فالثمره الاولى :

تقوّم مفهوم الشرط بكليّه المعنى فى مفاد الهيئات و الحروف .

و توضيح ذلك : إن مفهوم الشرط أهم المفاهيم المعتمده فى الفقه ، و إنما يتحقق هذا المفهوم - كما سيجىء فى محلّه - بانتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط ، لأن الذى يتوقف على الجعل هو انتفاء سنخ الحكم ، و أما شخص الحكم فانتفاؤه بانتفاء موضوعه غير محتاجٍ إلى الجعل .

فإن قلنا بكون معانى الحروف جزئيهً و شخصيّه ، كان معنى الهيئه فى « أكرمه » شخصيّاً ، و انتفاء هذا الشخص بانتفاء « مجىء زيد » عقلى . و إنْ قلنا بأن معانى الحروف - و كذا الهيئات - كليّه ، و إنْ كان لها وحده سنخيّه ، تحقّق المفهوم للجمله الشرطيّه .

و الثمره الثانيه :

فى رجوع القيد إلى المادّه أو الهيئه ؟

إنه إن كان المعنى الحرفى هو الطبيعى كما قاله صاحب (الكفايه) ، فالأمر فى باب رجوع القيد إلى الهيئه سهل ، لأنّ المعنى الحرفى حينئذٍ يقبل الإطلاق و التقييد ، فيرجع القيد فى الواجب المشروط إلى مفاد الهيئه .

و أمّا بناءً على جزئيه المعنى الحرفى و شخصيّته ، فيشكل الأمر ، لأن الجزئى غير قابل للتقييد ، و مع عدم حلّ هذه المشكله لا مناص من الالتزام

برجوع القيد فی الواجب المشروط إلی الماده و الواجب ، فلا يبقی « مفهوم الشرط » بل تكون تلک الجمل من مفهوم الوصف و القيد .

و الثمره الثالثه :

هل معانی الحروف تقبل الإطلاق و التقييد ؟

قالوا : إن قلنا بأن معانی الحروف معانی استقلاليه ، فهی قابله للإطلاق و التقييد ، و إنْ قلنا بأنها آليّه ، فلا تقبل ذلک ، إذ المتكلِّم يجرّد المعنی عن القيد ، فإنْ أخذه لا بشرط بالنسبه إليه فقد جعله مطلقاً ، و إنْ أخذه فيه فقد جعله مقيّداً .

و بعد :

فعلی ما اخترناه فی المعنی الحرفی و كيفيه وضع الحروف ، فإنّ مفهوم الشرط متحقق ، و توجه التقييد إلی مدلول الهيئه فی الجمله الشرطيه لا غبار عليه ، و اللّه العالم .

الإنشاء و الإخبار

اشاره

ص:۱۴۷

هل يوجد فرق جوهری بین الجمله الإنشائیّه و الجمله الإخباریّه ، أو لا؟

فیه قولان ، قال صاحب (الکفایه) بالثانی .

رأی المحقق الخراسانی

قال : لا یبعد أن یکون الاختلاف بین الخبر و الإنشاء من قبیل الاختلاف بین الاسم و الحرف ، فکما أن الموضوع له و المستعمل فیه فی الاسم و الحرف واحد ، و التفاوت هو بکیفیه الاستعمال من جهه اللحاظ الآلی و الاستقلالی ، کذلک الإنشاء و الإخبار ، و قد قیّد الواضع و اشترط علی المستعمل أنه متی کان الداعی للاستعمال هو الحکایه ، فیأتی بالجمله الخبریه ، و متی کان الداعی للاستعمال هو الإنشاء ، فإنه یستعمل الجمله الإنشائیه ، فلا اختلاف جوهری ، بل الاختلاف هو باختلاف دواعی الاستعمال .

توضیحه :

إنه لا یخفی أنّ الجمله علی ثلاث أقسام ، فمنها : الجمله المتمحّضه فی الخبریه ، کقولک : قمتُ . و منها : الجمله المتمحّضه بالإنشائیه ، کقولک : قم ، لا تقم ، و منها : الجمله المشترکه بینهما ، کصیغ العقود و الإیقاعات ، مثل : أنت حر ، و بعت ، و کذا مثل : أطلب منک القیام ، فإنّ هذه الجمله تصلح لأن تکون إخباراً ، و لأنْ تکون إنشاءً .

و المفاهيم تنقسم إلى قسمين ، فمنها : مفاهيم توجد بأسبابها و لا دخل للجعل و الاعتبار فيها ، لا فى وجودها و لا فى عدمها ، و هى الجواهر و الأعراض ، و منها : المفاهيم التى يتوقف وجودها على الجعل و الاعتبار ، كالملكيه و الزوجيّه و أمثالهما . فهذا تقسيم .

و تقسيم آخر للمفاهيم هو : إن من المفاهيم ما ليس له إلّا سنخ واحد من المصاديق ، كالكتابه مثلاً ، و منها ما له سنخان من المصاديق ، مصداق من سنخ التكوين ، و مصداق من سنخ الاعتبار ، كالبعث ، فله فرد خارجى و فرد اعتبارى يتحقق بهيئه صلّ مثلاً .

و لا يخفى أيضاً : أن النسب على أقسام : النسبه التحقّقيه مثل ضَرَبَ ، و التلبسيّه مثل ضارب ، و الإيجاديه مثل : ضربتُ ، و التوقّعيه مثل : يضربُ ، و البعثيه مثل : اضرب .

يقول المحقق الخراسانى : إنّ الإخباريه و الإنشائيه من دواعى الاستعمال لا من أجزاء و قيود المعنى المستعمل فيه ، فالموضوع له و المستعمل فيه فى مثل « بعت » شىء واحد ، ففى هذه الصيغه توجد مادّه هى البيع ، و ضمير المتكلّم : التاء ، و هيئه وردت على الماده تربطها بالمتكلّم و تفيد نسبه الماده - أى البيع - إلى المتكلّم نسبةً إيجاديه ، فإن أراد تفهيم وقوع البيع منه و وجوده منه من قبل ، كان خبراً ، و إنْ أراد تفهيم وقوع البيع منه و إيجاده بنفس هذا الاستعمال ، فى وعاء الاعتبار ، كان إنشاءً .

إذن ، حصل الاختلاف من ناحيه القصد و الداعى لاستعمال الجمله ، و إلّا فمدلول الجمله و المعنى المستعمله فيه لهما واحد ، إذ المستعمل فيه نفس النسبه فقط ، لكن تارةً بهذا القصد و اخرى بذاك القصد ، من غير دخلٍ للقصد

و الداعی علی الاستعمال فی المعنی الموضوع له و المستعمل فیه .

هذا تمام الکلام فی توضیح مبنی صاحب (الکفایه) .

رأی المشهور

و قال جمهور الاصولیین بتعدّد مدلول الجملتین ، فمدلول هیئه الجمله الخبریّه ثبوت النسبه خارجاً ، مثل ضربتُ ، حیث یحکی عن تحقّق النسبه فی الخارج ، أو ذهناً حیث یحکی عن ثبوتها فی عالم الذهن ، أو عن ثبوتها فی وعاء الاعتبار عند ما یقال بعتُ . و مدلول الجمله الإنشائیه هو عباره عن الإیجاد بواسطه الهیئه ، و هو علی نحوین ، فتارهً : توجد المادّه بواسطه الهیئه کما فی ألفاظ العقود و الإیقاعات ، فلمّا تقول : بعت ، فإنک توجد مادّه البیع بهذه الهیئه ، و تتحقق المبادله بین المالین . و اخری : توجد النسبه البعثیّه ، کما فی قم و اضرب ... فلیس مدلول الهیئه فی الإنشاء ثبوت النسبه بل إیجادها ، و هو إمّا إیجاد النسبه کهیئه قم ، و إما إیجاد المادّه کهیئه بعت .

فالتقابل بین مدلولی الجملتین تقابل الثبوت و الإثبات ، و الإیجاد داخل فی ضمن المعنی و جزء له فی الإنشاء ، کما أن ثبوت النسبه کذلک فی الخبر .

و هنا مرکز الاختلاف بین قول الکفایه و قول المشهور ، فالمدلول علی الأول هو النسبه وحدها ، و الثبوت و الإثبات خارجان عن المعنی الموضوع له ، أما علی الثانی فهما داخلان فی ذات المعنی و المدلول ، فثبوت النسبه مدلول الخبر ، و الإنشاء هو إثبات النسبه و إیجادها ، تارهً بإیجاد المادّه کما فی « هی طالق » مثلاً ، و اخری بإیجاد النسبه کما فی اضرب مثلاً ، إذْ توجد النسبه بین الضرب و المخاطَب .

رأی بعض المحققین علی ضوء قول المشهور

و للمحقّقین الأصـفهانی و الخوئی أنظار فی قول المشهور فی حقیقه معنی الجمله الخبریّه و معنی الجمله الإنشائیه ، و من خلالها یظهر مختارهما فی معنی الجملتین .

رأی المحقق الأصفهانی

و ذهب المحقق الأصـفهانی إلی أن حقیقه الإنشاء و الإخبار هو إیجاد الأمر النسبی بالوجود اللّفظی ، فإن کان له ما وراء و قصـد الحکایه عنه باللّفظ فهو خبر ، و إنْ لم یکن له ما وراء حتی یکون اللّفظ حاکیاً عنه فهو إنشاء .

فالفرق بین قوله و قول المشـهور هو : إنهم یقولون : فی الإنشاء نوجد المعنی باللّفظ ، فاللّفظ علّه لوجوده ، فهیئه « بعت » موجده للبیع و الملکیه فی عـالم الاعتبـار ، و هو یقول : إنه یکون للمعنی وجود مجازی باللّفظ ، لا أن المعنی یوجـد بسـبب اللّفظ ، فإن کـان هـذا الموجود المجـازی الجعلی له مـا وراء قصـد الحکـایه عنه فهو خبر ، و إلّا فهو إنشاء . و بهـذا یظهر الفرق بین « بعت » إنشاءً و إخباراً ، و أن التقابل بین الإنشاء و الإیجاد تقابل العدم و الملکه أو السلب و الإیجاب .

و هذا رأیه الذی اختاره فقهاً و اصولاً ، تعرّض له فی باب الطلب و الإراده (۱) ، و فی (تعلیقه المکاسب) (۲) .

و عمده الکلام هو فی حقیقه الإنشاء ، و إلیک توضیح مذهبه فیه :

إن ما ذهب إلیه المشهور فی حقیقه الإنشاء مردود بأنّ الوجود إمّا

۱- (۱)) رساله الطب و الاراده (بحوث فی الاصول) : ۱۴ . ط جامعه المدرّسین .

۲- (۲)) حاشیه المکاسب ۷۶/۱ - ۷۷ الطبعه الحدیثه المحقّقه .

تکوینی و إمّا اعتباری ، و التکوینی إما خارجی و إما ذهنی ، فالاعتباری الجعلی یتبع الجعل و الاعتبار کما هو واضح ، و التکوینی یتحقق علی أثر علله الواقعیّه ، و الاعتباری علی قسمین : الوجود الکتبی و الوجود اللّفظی .

مثلاً : قولنا : « اکتب » یشتمل علی نسبهٍ ، توجد هذه النسبه تارهً فی الخارج بتحریک العبد نحو الکتابه ، فتکون النسبه خارجیهً بین الکاتب و الکتابه ، و قد توجد هذه النسبه فی الذهن فتکون وجوداً ذهنیّاً ، و قد تلفظ الجمله فتأخذ النسبه وجوداً لفظیّاً ، فإن کتبت کان وجودها وجوداً کتبیّاً .

إذا عرفت هذا ، فمن الواضح أن الألفاظ لیست من مقدّمات الوجود التکوینی لشیء من الأشیاء ، بل الوجودات التکوینیّه تابعه لعللها کما ذکرنا ، فإنْ ارید من إیجاد اللّفظ للمعنی الوجود و الإیجاد تکویناً ، فهذا باطل ، و إنْ کان المراد منه هو الإیجاد الاعتباری ، أی إیجاد المعنی فی عالم الاعتبار ، فإنّ الاعتبار نفسه کاف لتحقق الوجود الاعتباری للشیء ، و لا حاجه إلی توسیط اللّفظ و الهیئه ، فالزوجیه و الملکیه و نحوهما امور اعتباریه موجوده بالاعتبار ، و لا علیّه لقولنا : أنکحت ، و زوّجت ، و ملّکت ، لوجود الزوجیّه و الملکیّه و غیرها فی عالم الاعتبار .

فظهر أنْ لا سببیّه للّفظ فی تحقّق المعنی و وجوده ، لا إیجاداً تکوینیاً و لا إیجاداً اعتباریاً مطلقاً ، فما ذکره المشهور باطل .

نعم ، الذی یمکن تعقّله هو أنّ المعنی یوجد بواسطه اللّفظ بوجودٍ جعلی عرضی ، و الجملتان الإخباریه و الإنشائیه مشترکتان فی هذه الجهه ، أی إیجاد المعنی بالوجود العرضی الجعلی ، فإذا قلنا : زید قائم ، أوجدنا النسبه بین القیام و زید ، لکن بالوجود العرضی لا بالوجود الخارجی الحقیقی ، فإنّه

يتبع علله التكوينيّه المعيّنه ، ففى كلتـا الجملتين يتحقق إيجـادٌ للمعنى بوجود اللّفـظ لاـ بسـببيّه اللّفـظ ، فوجود اللّفظ وجود جعلى عرضى للمعنى .

و تختلف الإخبـاريه عن الإنشـائيه فى إضـافه جهه الحكـايه فى الاـولى دون الثانيه ، فإذا وجـد المعنى بالوجود اللّفظى – من غير تسبّب للّفـظ – و لم يكن فى البين حكـايه فهو إنشـاء ، و إنْ كـان هنـاك حكايه فهو إخبار ، و يكون التقابل بينهما تارةً : تقابل العـدم و الملكه ، كمـا فى هيئه « بعت » فإنّهـا قابله لأن تكون إخباراً فإنْ لم تكن فهى إنشاء . و اخرى : تقابل السـلب و الإيجاب مثل « اضـرب » و « أطلب منك الضـرب » خبراً ، حيث أنّ « اضرب » غير قابله لإفاده معنى « أطلب منك الضرب » إخباراً ، لكنّ هذه الجمله تفيد مفاد « اضرب » إن قصد بها الإنشاء .

فبطـل قول المشـهور فى حقيقه الإنشـاء من أنه إيجاد للمعنى بسـبب اللّفظ ، و أنه لا بـدّ عنـد إجراء صـيغه النكاح مثلًا من قصـد إيجاد علقه الزوجيّه ، و ذلك : لأن هذه العلقه ليست معلوله للّفظ ، بل تتحقّق بالاعتبار فقط .

و بطـل قول المحقق الخراسـانى من أن للطلب وجوداً إنشائيـاً يتحقق بصـيغه افعـل مثلاًـ . و ذلـك : لأـن اللّفـظ لا عليّه له لوجود المعنى ، فى أىّ وعاءٍ و عالم من العوالم .

مناقشه الاستاذ

و أورد عليه شيخنا الاستاذ دام بقاه فى كلتا الدورتين :

أولاً : إن هذا الذى ذكره يتناسب مع مبنى أهل المعقول فى حقيقه الوضع ، و هو : كون الألفاظ وجودات للمعانى ، و لا يناسـب مبنى المحقق الأصفهانى من أن حقيقه الوضع هو جعل اللّفظ على المعنى و وضعه عليه فى

عالم الاعتبار .

و ثانیاً : إنا لو سلّمنا أن الوضع کون اللّفظ وجوداً جعلیّاً للمعنی ، فإن إیجاد المعنی بالوجود الجعلی لیس إلّا الاستعمال ، فلا محاله یکون الإنشاء نفس الاستعمال ، و إذا کان کذلک ، فإن الاستعمال إنما هو بداعی تفهیم المعنی للمخاطب ، و هذا هو حکمه الوضع ، فالوضع یکون مقدّمه للاستعمال ، و الاستعمال مقدّمه لإحضار المعنی فی ذهن المخاطب ، و إذا لم یکن وراء الإیجاد الجعلی - الذی هو عین الاستعمال - معنیً للّفظ ، فأیّ فائده لهذا الاستعمال الذی لا یفید المخاطب شیئاً ؟

و بعباره اخری ملخّصه : إنا فی مقام الاستعمال نستخدم اللّفظ لإفهام المعنی ، و لیس اللّفظ موجداً للمعنی ، و إذا لم یکن هناک إلّا الاستعمال ، فأین المعنی المقصود إفهامه ؟

و بعباره ثالثه : إذا کان الفرق بین الجملتین مجرّد الحکایه و عدمها ، لزم کون الإنشاء مجرّد التلفّظ ، و هذا ما لا یلتزم به أحد !

رأی السید الخوئی

و ذهب المحقق الخوئی إلی أن الجمله الخبریه مبرزه ، و الجمله الإنشائیه مبرزه کذلک ، و کلّ واحده تبرز أمراً نفسانیّاً ، فالجمله الخبریه مبرزه لقصد الحکایه ، و هو أمر نفسانی ، و الجمله الإنشائیه مبرزه للاعتبار - أی اعتبار لابدیّه الفعل فی ذمّه المکلّف - و هو أمر نفسانی کذلک ، و لمّا کان مدلول الجمله الخبریّه هو الحکایه ، و هی أمر یقبل الصّدق و الکذب ، کانت الجمله الخبریّه متّصفه بأحد الوصفین ، و أمّا الدالّ و هو الخبر فلا یقبل الصّدق و الکذب ، و کذا الاعتبار فإنه لا یقبل شیئاً من ذلک ، فلذا لا یحتمل الصّدق

و الكذب فی الجمله الإنشائیه .

و تفصیل الکلام هنا :

أمّا فی الجمله الإخباریه ، فإن قول المشهور بأن الجمله الخبریّه موضوعه لثبوت النسبه أو لنفیها ، باطل ، لأنه لو کان الموضوع له فی هـذه الجمله هو ثبوت النسـبه أو نفیها ، فلا ریب فی أن مـدلول الجمله الخبریّه تصدیقی و لیس بتصوّری ، فالثبوت فی مثل « بعت داری » مثلاًـ لیس تصوّریـاً ، بـل المـدلول هو المعنی التصـدیقی ، إذن ، لا بـدّ أن یحصل للمخاطب بمجرَّد إخباره بـذلک تصدیق بثبوته و لو ظنّاً ، و الحال أنه لا یحصل له ذلک ، فلیست الجمله الخبریّه بکاشفه عن التصدیق ، فهی غیر موضوعه لذلک .

و أیضاً ، فقد تقدَّم أن حقیقه الوضع هو التعهّد و الالتزام ، و ثبوت النسبه أو نفیها لیس بأمرٍ اختیاری کی یلتزم به المتکلّم .

فلهـذا و ذاک ، فإنّ الجمله الخبریه قد وضـعت للدلاله علی قصد الحکایه ، فکلّما قصد المتکلّم الحکایه عن معنیً ما فإنّه متعهّد بأنْ یأتی بجمله خبریه ، و لم توضع هذه الجمله لثبوت النسبه أو عدمه کما عن المشهور .

مضافاً إلی أنه یرد علی المشـهور : إن هنـاک موارد یوجـد فیهـا إخبـار و لاـ توجـد نسـبه ، کقولنـا : « شـریک الباری ممتنع » و الاستعمال فی هذه الموارد یکشف عن عدم کون ثبوت النسبه هو الموضوع له الجمله الخبریّه .

هذا تمام کلامه فی الجمله الخبریه ، نفیاً لمذهب المشهور و إثباتاً لمختاره .

مناقشه الاستاذ

و قد تکلّم شیخنا الاستاذ علی ما أفاده السیّد الخوئی فی (تعلیقه أجود

التقریرات) و فی (المحاضـرات) ، فی هذه المسأله ، بالتفصیل ، و کان العمده فی إفاداته دام ظلّه هو النظر فی رأیه ، و التحقیق فی رأی المشهور .

أمّا رأی المشـهور ، فالمنسوب إلیهم هو أنّ الجمله الخبریّه موضوعه لثبوت النسـبه أو نفیها ، و هذا موجود فی کلمات بعضـهم ، لکنّ الـذی نسـبه إلیهم المحقق الأصـفهانی فی کتاب (الاصول علی النهـج الحـدیث) هو أنّ مـدلول الجمله هو الحکایه ، و لم ینسب إلیهم کونه النسـبه ، و قال الشـریف الجرجانی فی بعض (حواشـیه) (۱) فی باب النسـبه الإنشائیه و الإخباریه : إن النسـب الکلامیّه حاکیه عن النسب الذهنیّه ، فیظهر من کلامه إن هناک نسـبه ذهنیّه و نسـبه خارجیّه ، و هو لا یقول بأن الجمله موضوعه لثبوت النسبه خارجاً .

علی أن المحققین یصـرّحون بـأنّ الوضع هو للانتقـال ، أی : الألفاظ موضوعه لانتقال المعانی بها إلی الـذهن ، و الثبوت لا یقبل الدخول فی الذهن .

فمـا نسب إلی المشـهور فی المقام مسامحه ، بل الألفاظ موضوعه للصّور الـذهنیّه ، سواء الجمل أو المفردات ، و أما متن الخارج الذی هو ظرف الثبوت و الوجود فلم یوضع له اللّفظ ، و لا قائل بذلک .

إنّ الألفاظ موضوعه - بتعبیر المحقق العراقی - للصور التی یراها الإنسان خارجاً ، أو بتعبیر بعضـهم : للصّوره الفانیه فی الخارج ، و بتعبیر ثالث : للصور الموجوده بالوجود التقدیری .

و تلخّص : إن الموضوع له الجمله لیس هو ثبوت النسـبه ، بل النسـبه المتّصـفه بالثبوت و العدم ، فإن ثبوت النسبه و نفیها أمر ، و النسبه التی تتّصف

۱- (۱)) الحاشیه علی شرح المطول : ۴۳ ط ترکیا .

بالثبوت فى الجمله الموجبه و بالنفى فى السّالبه أمر آخر ، و قد وقع الخلط بينهما و هو منشأ الإشكال .

و تحقيق رأى المشهور هنا هو : إنه عندنا حكايتان ، إحداهما : الحكايه الذاتيّه ، و الاخرى هى الحكايه الجعليّه ، فالحكايه الذاتيّه تكون فى حكايه الصّور الذهنيّه عمّا هو فى الخارج ، فالحاكى عن الوجود هو مفهوم الوجود ، و الحاكى عن الماهيّات هو نفس الماهيّه الموجوده بالوجود الذهنى ، فحكايه مفهوم الوجود عن واقع الوجود حكايه العنوان عن المعنون ، و هى حكايه ذاتيّه ، و حكايه مفهوم الإنسان عن ماهيّه الإنسان الموجود بالوجود الخارجى حكايه ذاتيّه ، سواء قلنا إن نسبه الصّور الذهنيّه إلى الخارج نسبه التمثال و الصوره عن ذى الصوره ، أو قلنا بأن الأشياء بذواتها تدخل إلى الذهن لا بصورها و أشباحها ، كما هو مسلك المتأخرين القائلين بأن للأشياء كونين :

كون عند الأذهان و كون فى الأعيان .

و بالجمله ، فحكايه الصّور الذهنيّه عمّا فى الخارج حكايه ذاتيّه ، ثم لمّا نقول : زيد فى الدار ، يكون فى الذهن نفس ما فى الخارج ، أو صوره مطابقهٌ لما فى الخارج ، و ما فى الذهن انعكاس لما فى الخارج ، و ألفاظ هذه الجمله موضوعه لنقل هذا الذى فى ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب ، و هذا هو التفهيم و التفاهم بواسطه الألفاظ ، الذى هو الحكمه من الوضع .

وعليه ، فكما أنّ مدلول لفظ « زيد » هو ذات الشخص ، و مدلول لفظ «الدار» هو ذاتها ، و مدلول « فى » هو النسبه بينهما ، فإن مدلول الجمله عباره عن الوجود المفهومى المتحقق فى مورد هذه القضيه ، و ليس المدلول هو الوجود الخارجى ، لما تقدّم من أنه لا يقبل الدخول إلى الذهن .

دفع الإشكال عن رأى المشهور

هـذا ، و إذا كـان المـدلول فى الهيئه عبـاره عن ثبوت النسـبه ، فـإنّه يتوجّه الإشـكال الأول ، و هو : إنه لا بـدّ حينئـذٍ من حصول التصديق بتلك النسبه و لو ظنّاً ، و الحال أنه ليس كذلك .

فأجـاب شـيخنا عن ذلك : بأنّ النسـبه الـذهنيّه التى ينقلها المتكلّم إلى ذهن السامع بواسـطه الهيئه ، هى نسـبه تصـديقيّه ، و لكن بمعنى القـابليّه للتّصـديق لا ـ فعليّه التصـديق – فى مقابـل ما لا دلاله له إلّا الـدلاله التصوريّه ، و هو مـداليل المفردات اللفظيّه ، أو هيئات النسب الناقصه – فإن الألفاظ ذوات النسب التامّه دوالّ جعليّه ، و وظيفتها نقل المعانى إلى الأذهان ، فقـد يصدَّق بها و قد لا يصدَّق ، و أما فعليّه التصديق ، فليس من وظيفه اللّفظ ، بل ذلك يتبع تحقّق الواسطه فى الإثبات و عدم تحقّقه .

فمنشـأ الإشـكال هو : الخلـط بين الحكـايه الـذاتيّه ، و هى حكـايه الصّوره عن ذى الصّوره ، و بين الحكـايه الجعليه للألفـاظ عن المعانى ، و الخلط بين التصديق و بين القابليّه للتصديق ، فإن الإنسان لمّا يرى شـيئاً بعينه ، ينطبع صوره من ذلك الشىء فى ذهنه ، فيكون ما فى ذهنه حاكياً عن الشـىء الخارجى الذى رآه ، و هذه هى الحكايه الذاتيّه ، التى لا دور للّفظ فيها ، ثم إذا أراد نقل هذه الصوره التى فى ذهنه إلى ذهن شـخصٍ آخر ، احتاج إلى اللّفظ ، فيسـتعمِله لنقله ، و هذه هى الحكايه الجعليّه ، و المخاطب لمّا يسمع الخبر فقد يصدّق به و قد لا يصدّق ، غير أنّ اللّفظ له القابليّه لأنْ يصدَّق به ، و هذا هو مذهب المشهور على التحقيق .

و حاصل مذهبهم : إن الجمله الخبريّه موضوعه للنسب الذهنيّه الفانيه فى

الخارج ، لا النسب الخارجيه ، و هی موضوعه لما یکون قابلًا للتصدیق ، لا لما یوجب التصدیق .

فالإشکال الأول مندفع .

و أمّا الإشکال الثانی ، و هو النقض بموارد وجود الإخبار مع عدم وجود النسبه ، کما فی قولنا : شریک الباری ممتنع ، فقد أجاب عنه شیخنا :

أوّلاً : إنه إن کان المراد عدم وجود النسبه مطلقاً ، فهو یرد علی مبناه أیضاً من أن حقیقه الجمله الخبریه هو قصد الحکایه ، لأن متعلق الحکایه هو النسبه ، و إذا لم تکن نسبه فلا حکایه .

و ثانیاً : إنه لیس مراد القائلین بأن مدلول الجمله الخبریه وجود النسبه بین الموضوع و المحمول فی الخارج ، بل المراد هو النسبه فی ما وراء الکلام ، سواء فی الخارج أو الذهن . فالإشکال مندفع .

و لعلّه قد التفت أخیراً إلی اندفاعه ، فلم یتعرّض له فی (المحاضرات) ، و إنما هو مذکور فی (تعلیقه أجود التقریرات) .

و أمّا ما ذکره ثالثاً : من أن ثبوت النسبه و نفیها خارج عن الاختیار ، و الحال أن حقیقه الوضع هو التعهّد و الالتزام ، و لا یعقل التعهّد بما هو خارج عن الاختیار .

ففیه : إن مبنی التعهّد فی حقیقه الوضع قد ظهر بطلانه فی محلّه .

و تلخّص : تمامیّه رأی المشهور علی التحقیق المزبور ، و عدم ورود شیء من الإیرادات المذکوره علیه .

فما ذهبوا إلیه هو الحق المختار فی مدلول الجمله الخبریه ، و هو الموافق للارتکاز .

نقد مختار المحقق الخوئی فی الجمله الخبریه

ثـم إن شـیخنا الاسـتاذ تنظر فی مبنی السـید الخـوئی فی حقیقه الجمله الخـبریه فقـال : بـأنْ المـذکور مکرّراً فی تقریر بحثه و فی تعلیقته هو « إن مـدلول الجمله الخبریّه قصـد الحکایه » و لا یقول بأن مـدلولها هو « الحکایه » و من الواضح أن « قصد الحکایه » غیر « الحکایه » ، فالمدلول هو قصد الحکایه بالدّلاله الوضعیّه - إلّا إذا أقام قرینه علی الخلاف ، کأنْ یکون فی مقام المزاح مثلاً - و قصـد الحکـایه لاـ تعلّق له بالخارج ، و ما لا تعلّق له بالخارج لا یوصف بالصّـدق و الکـذب ، فکیف تتّصف الجمله الخبریّه بالصّدق و الکذب ؟ .

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن المنـاط فی باب الـدّلالات اللّفظیه هو التبادر ، و الحق أن المتبادر من قولنا « زیـد قائم » هو نسبه القیام إلی زیـد ، لا قصد حکایه المتکلّم عن تلک النسبه . نعم ، المتکلّم الملتفت له قصد ، لکنّ هذا غیر کون مدلول اللّفظ هو القصد .

و ثالثـاً : إن قصـد الحکایه بـدون الحکایه محال ، و الحکایه بـدون الحاکی محال أیضاً ، فلو کانت الهیئه دالّهً علی قصـد حکایه النسبه ، فأین الدالّ و الحاکی عن ثبوت النسبه ؟

هذا إن کان المدلول قصد الحکایه .

و أمّا لو أراد أنه « الحکایه » نفسها لا قصدها ، فقد تقدَّم أن الحکایه بدون الحاکی محال ، فإن کان الحاکی عن ثبوت النسبه هو الصّوره الذهنیّه ، فهذا هو قول المشهور ، و إلّا فلا حاکی ، لأن مدلول اللّفظ هو نفس النسبه ، فیلزم الحکایه بلا حاکی .

فظهر بطلان مبناه حتّى لو كانت اشكالاته على مبنى المشهور واردةً ، و لكنّك قد عرفت اندفاعها .

هذا تمام الكلام فى الجمله الخبريه .

رأى السيّد الخوئى فى الجمله الانشائيه و موافقه الاستاذ

و أمّا فى الجمله الإنشائيه فالآراء المهمّه هى :

رأى المحقق الأصفهانى

و قد تقدم أنّه لا يمكن المساعده عليه .

رأى المشهور

و هذا الرأى وجيه ثبوتاً ، فمن الممكن أنْ يجعل و يعتبر الواضع الجمله الإنشائيه وسيلةً و سبباً لتحقق المادّه ، كالبيع فى « بعت » و الصلح فى « صالحت » و الزوجيّه فى « زوّجت » و هكذا ... فى عالم الاعتبار .

إنّ كون الصيغه سبباً اعتبارياً لتحقّق الأمر الاعتبارى فى النكاح و البيع ...

أمرٌ معقول ، و لكن لا دليل إثباتى عليه ، لا من الواضع و لا من العقلاء .

رأى المحقق الخوئى

و هذا هو المختار ، ففى كلّ هذه الموارد اعتبار و إبراز للاعتبار النفسانى .

و المحقّق الأصفهانى – و إنْ اختار الإيجاد كما تقدّم – قد صرّح بذلك فى مبحث الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّه ، فى معنى الملكيه . و لكنّ التحقيق جريانه فى جميع الموارد و عدم اختصاصه بالملكيّه .

و الدليل عليه هو الارتكاز العقلائى من المعتبر ، ثم إمضاء العقلاء ، و الشارع قد أمضى ذلك و رضى به ، فللشارع أيضاً اعتبار مماثل .

هذا تمام الكلام فى الإخبار و الإنشاء .

أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات

اشاره

ص:۱۶۳

هنا ثلاثه آراء أساسيّه :

الأوّل : رأى المحقق الخراسانى

اشاره

قال : إنه لا اختلاف فى المفهوم و المـدلول بين لفظ « هذا » و « المفرد المذكّر » المشار إليه ، فالمفهوم الموضوع له فيها واحد ، و كـذا المفهوم الموضوع له لفـظ « أنت » فهو نفس المفهوم و المعنى فى « المفرد المـذكّر المخاطب » لكنّ الإشاره فى الأوّل و خصوصـيّه الخطـاب فى الثـانى خارجـان عن حـدّ ذات المعنى الموضوع له ، غير أنّ الواضع اشترط أن يسـتعمل لفظ « هـذا » مع الإشـاره ، و لفـظ « أنت » مع الخطاب ، فالخطاب و الإشاره قيـدان من الواضع فى ظرف الاسـتعمال ، و من الواضـح أنّ ما يكون قيداً فى ظرف الاستعمال ليس له دخل فى المعنى الموضوع له .

إلّا أن ظاهر كلامه – حيث بـدأ به بكلمه « يمكن » – هو إمكان كون المخاطبيّه و المشاريه جزءاً من المعنى الموضوع له لفظه « هو » و لفظه « أنت »، إلّا أنه لا دليل عليه فى مقام الإثبات عنده .

و على الجمله ، فإنّه لا فرق فى المعنى بين « هـذا » و « المفرد المذكر » و كذا فى « أنت » ، غير أنه متى ما أراد هذا المعنى لا مع الإشاره ، استعمل « المفرد المذكّر » و تحقّق مفهومه ، و متى ما أراده مع الإشاره إليه استعمل

« هـذا » . تماماً كمـا فى المعنى الحرفى ، مع فرق أنه لاـ إمكـان هناك لأن يوضع للمعنى الملحوظ باللّحاظ الآلى ، و لـذا افتتح كلامه هناك بكلمه « التحقيق » و هنا الإمكان موجود ، فعبّر ب « يمكن » .

و على هذا ، يكون الموضوع له فى هذه الموارد عاماً كالوضع .

مناقشه الاستاذ

و فيه :

أوّلاً : إن ما ذهب إليه دعوى بلا دليل .

و ثانياً : لو كان المعنى فى « هـذا » و « المفرد المـذكر » واحداً ، و الخصوصـيّه بالإشاره تحصل فى مقام الاسـتعمال ، كان اللّازم إمكان استعمال كلٍّ من اللّفظين فى مكان الآخر ، و هذا غير صحيح كما هو واضح .

الثانى : رأى المحقّق الأصفهانى

اشاره

إنّ لفظ « هـذا » – مثلاً – موضوع للمعنى مع الإشاره ، فكون الشـىء مشاراً إليه داخل فى المعنى الموضوع له ، و لذا لا تسـتعمل هـذه اللّفظه إلّا توأماً مع الإشاره باليد أو العين أو الرأس أو غيرها . إذن ، فالموضوع له هو حصّه من المعنى ، و هى المشار إليه ، فالموضوع له خاص لدخل الخصوصيّه .

مناقشه الاستاذ

و فيه : إنه دعوى بلا دليل ، كسابقه .

الثالث : رأى المحقق البروجردى

اشاره

إنّ هذه الأسماء موضوعه لنفس الإشاره ، فبلفظ « هذا » نشير ، لا أنه موضوع للمفرد المذكر المشار إليه الخارجى ، فلفظ « هذا » إشاره لفظيّه ، كما أنّ تحريك اليد مثلاً إشاره فعليّه . نظير إنشاء المعامله الذى هو تاره باللّفظ

« بعت » و اخرى بالفعل و هو « المعاطاه » .

المختار عند الاستاذ

فقد ظهر أنّ الأقوال المهمه فى المقام ثلاثه :

١ - إن الموضوع له هو المفهوم .

٢ - إن الموضوع له هو المفهوم المشار إليه .

٣ - إن الموضوع له هو الإشاره .

و المختار هو الثالث ، وعليه الارتكاز ، و هو الذى نصّ عليه علماء الأدب و العربيه ، كقول ابن مالك :

بذا لمفردٍ مذكّرٍ أشر

فإنه يقول ب « ذا » أشر ، فإنه يقوم مقام الإشاره الفعليّه ، لا سيّما إشاره الأخرس غير المتمكّن من التلفّظ .

و قد استدلّ السيد البروجردى بروايتين .

ثم إن انضمام الإشاره باليد إلى التلفّظ ب « هذا » إنما هو للتأكيد و دفع الالتباس عن المشار إليه ، فلا يكون قرينةً على أنْ لا يكون الموضوع له « هذا » هو نفس الإشاره .

و أما الموصولات فموضوعه للإشاره كذلك ، غير أنها للإشاره إلى المبهم .

الحقیقه و المجاز

اشاره

ص:۱۶۹

مقدّمات :

اشاره

* ذكر السكاكى فى مبحث الاستعاره من كتابه : إن اللّفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى لا ـ غير ، فلفظ « الأسد » لا ـ فرق بين استعماله فى الحيوان المفترس أو فى الرجل الشجاع ، غير أنه فى الأول حقيقه واقعاً و فى الثانى حقيقه ادّعاءً ، فكأنّ دائره المعنى الحقيقى تتوسّع لتشمل الرجل الشجاع كذلك .

و قد وافقه بعض الأعلام كالسيد البروجردى . و هو مطلب متين .

و على هذا ، فإن عملنا فى المجاز هو تعميم دائره الموضوع له اللّفظ بالنّسبه إلى فردٍ آخر ، لمناسبهٍ بينه و بين الموضوع له ، كما بين « الرجل الشجاع » و « الحيوان المفترس » فى مفهوم لفظ « الأسد » ، لكنْ مع إقامه القرينه على هذا الادّعاء على مذهب السكاكى ، أو على الاستعمال فى غير ما وضع له اللّفظ من قبل الواضع ، على مذهب المشهور .

* إن مورد الكلام فى مبحث الحقيقه و المجاز هو :

١ - ما إذا كان أصل معنى اللّفظ غير معلوم .

٢ - ما إذا كان المعنى معلوماً ، لكن المراد منه غير معلوم .

* و الحقيقه فى مقابل المجاز هى :

تاره : الحقيقه اللّغويه .

و اخرى : الحقيقه الشرعيّه .

و ثالثه : الحقيقه العرفيّه .

و الحقيقه العرفيّه تاره : هى الحقيقه العرفيّه العامّه . و أخرى : الحقيقه العرفيّه الخاصه .

و كلّ هذه الأقسام مورد حاجهٍ و ابتلاء للفقيه .

و هناك حقيقه متشرعيّه ، يبحث عنها فى مبحث الحقيقه الشرعيّه .

فعلى الفقيه أوّلاً أنْ ينظر فى كلّ موردٍ ، فقد يكون للّفظ حقيقه شرعيّه ، و قد يكون اللّفظ قد استعمل على أساس حقيقه عرفيّه خاصّه ، فإنه فى هذه الحاله لا يرجع إلى اللّغه و العرف العام ، لأنّ العرف الخاص يتقدّم على العرف العام فى تشخيص مراد المتكلّم ، فإن لم يوجد العرف الخاص أو لم يقصد ، يرجع إلى الحقيقه العرفيّه العامّه .

* و المهم للفقيه هو تشخيص الحقائق العرفيّه ، و رجوعه إلى اللّغه إنما هو مقدّمه لذلك ، و هو يحتاج إلى ذلك لاستنباط الأحكام الشرعيّه من الأدلّه اللّفظيّه من الكتاب و السنّه ، و من الأدلّه غير اللّفظيه كالإجماع إنْ كان معقده لفظاً من الألفاظ ، فلا بدّ للفقيه من استكشاف معنى تلك اللّفظه الوارده فى الكتاب و السنّه و الإجماع - على ما ذكر - ليرتّب الأثر الشرعى عليها ، مثلاً : عليه أن يحقّق عن معنى لفظه « الصعيد » هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ و لفظه « الشرط » هل هو مطلق الالتزام ، أو خصوص الالتزام فى ضمن الالتزام ؟ و لفظه « العقد » هل هو مطلق العقد الأعم من الجائز و اللّازم أو

خصوص اللّازم ؟ و «الزنا» يختصُّ بوطى القبل أو يعمّ الدبر ؟ و كذلك الكلام فى « الوطن » و « الكنز » و « المعدن » و مئات الألفاظ من هذا القبيل الوارده فى الأدلّه الشرعيّه .

و يحتاج إلى ذلك أيضاً فى الموضوعات ، فعنوان « المضاربه » الذى هو أحد العقود العرفيّه الممضاه شرعاً ، ما معناه ؟ و من هو المدّعى ؟ و من المنكر ؟ و لهذا بحثوا عن أن العقود تنعقد بالمجازات أو لا ـ ؟ فقال المحقق الثانى فى ذيل قول العلّامه فى (القواعد) فى العقد و أنّه لا بدّ و أن يكون بالصيغه ، قال : « أى : المفيده لذلك بمقتضى الوضع » (۱) و قد يظهر من كلمات بعضهم دعوى الإجماع على أن العقود اللّازمه لا تنعقد بالمجازات .

* و قد ذكر لتشخيص المعانى الحقيقيّه عن المعانى المجازيّه طرق كثيره ، منها قطعيّه و منها ظنيّه ، اقتصر صاحب (الكفايه) من القطعيّه منها على أربعه هى : التبادر و صحه الحمل و عدم صحه السلب و الاطراد ، و لم يتعرّض للظنيّه التى منها : تنصيص أهل اللّغه ، ذكره المحقق العراقى ، غير أنه أجاب بأن اللّغوى يذكر موارد الاستعمال لا ـ الحقيقه عن المجاز ، لكنّ مثل المحقق الكاظمى فى كتاب (المحصول) يدّعى الإجماع على ثبوت الحقيقه بتنصيص أهل اللّغه ، و يقول العلّامه فى (النهايه) : المعنى الحقيقى يثبت بأخبار الآحاد .

و الحق : إن تجاوز تنصيص أئمه اللّغه على أنّ اللّفظ الفلانى موضوع لكذا ، مشكل .

ثم إنّ التنصيص على المعنى الحقيقى قد يكون مبتيّاً على مسلك

ص:۱۷۳

۱- (۱)) جامع المقاصد ۵۷/۱ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام .

خـاص ، كـالقول بعـدم وجود المجـاز فى لغه العرب ، كمـا عليه أبو إسـحاق الإسـفرائنى ، أو القول بأن الأصل هو الحقيقه و أن المجـاز خلاـف الأصـل ، فيكون مقتضـى الأصـل هو الحكم بكون المعنى حقيقيّـاً ، كما عليه التّاج السّـبكى ، أو كان التنصـيص مسـتنداً إلى أمـارات غير معتبره ، كـأن يكون مسـتنداً إلى التبـادر مثلاً ـ و هو غير معتبر عنـدنا بالفرض ، ففى مثل هـذه الموارد لا يكون التنصيص حجهً .

أمّـا إنْ كان النصّ من أهل الخبره ، فاعتباره مبنى على الشـروط المقرّره فى مسأله حجيه خبر الثقه فى الأحكام ، لأنّ المراد ليس خصوص الأحكـام ، بـل الأـعم ، ليشـمل كـلّ لفـظٍ وقع موضوعاً للأحكام الشـرعيّه ، كلفظ « العقـد » و« الشـرط » و نحوهما ، و الموضوعات من العداله و التعدّد و الوثاقه .

و المختار : أنه إنْ كان ثقهً كان خبره حجهً ، و لا يعتبر التعدّد و العداله فضلاً عن الإيمان .

نعم ، دعوى حجيّه قول اللغوى مطلقاً ممنوعه .

و بعد :

فـإنّ هنـاك مراحل ، فالاُولى مرحله أصل المعنى الموضوع له اللّفظ ، ثم مرحله الإراده الاسـتعماليّه من اللّفظ ، ثم مرحله الإراده الجـديّه ، فـإنْ اجتمعت هـذه المراحـل فلا إشـكال ، و أمّا إن تخلّف بعضـها ، كأنْ جهل أصل المعنى ، أو وقع الشك فى أصـل الإراده أو الإراده الجديّه ، فلا بدّ من قواعد و طرق يرجع إليها .

و الطرق المطروحه فى (الكفايه) و غيرها من كتب الاصول لكشف المعنى الحقيقى فى المرحله الاولى هى :

۱ – التبادر

اشاره

و قد ذكروا نحوين من التبادر لمعرفه المعنى الحقيقى :

أ – التبادر عند أهل اللسان .

ب – التبادر عند المستعلم نفسه .

ثم إن المعنى الذى ينسبق إلى الذهن و يتبادر ، لا بدَّ و أنْ يكون تبادره من نفس اللّفظ ، بأنْ نقطع بكون الانسباق منه لا من غيره ، لأنّه قد ينسبق المعنى من اللّفظ بقرينهٍ ، و القرينه إمّا حاليّه و إمّا مقاليّه ، و كلّ منهما : إمّا خاصّه مثل « يرمى » فى : رأيت أسداً يرمى ، و إما عامّه كمقدمات الحكمه .

فالتبادر الكاشف عن المعنى الحقيقى الموضوع له اللّفظ هو ما إذا علمنا بعدم كونه لأجل قرينهٍ من القرائن ، و مجرّد احتمال دخل قرينهٍ فى حصول الانسباق يسقطه عن الدليليّه على الحقيقه .

الدليل على دليليّه التبادر

و بما ذكرنا ظهر أنّ دليليّه التبادر على المعنى الحقيقى و كاشفيّته عنه هى من قبيل كشف العلّه عن المعلول ، فهى دلاله إنّيه ، فى مقابل الدلاله اللميّه ، التى هى كشف المعلول عن العله ، و تسمّى بالبرهان .

فيقال فى وجه دلاله التبادر على المعنى الحقيقى :

إن انسباق المعنى إلى الذهن هو أحد المعاليل و الحوادث ، فلا بدّ له من

علّهٍ ، فی أصل وجوده ، و فی خصوص تبادر هذا المعنی المعیَّن من هذا اللّفظ المعیَّن ، فما هی تلک العلّه ؟

إن العلّه لا تخلو عن الرابطه الذاتیّه بین اللّفظ و المعنی ، أو القرینه ، أو الرابطه الوضعیّه . أمّا الاُولی فغیر معقوله ، لأن دلاله الألفاظ علی معانیها جعلیّه و لیست بعقلیه و لا طبعیّه ، و أمّا الثانیه فمنتفیه ، لأن المفروض عدم دخل القرینه فی الانسباق ، فتبقی الثالثه ، و تکون النتیجه کشف التبادر عن الوضع ، فهو علامه للمعنی الحقیقی للمستعلم .

المناقشه

لقد کان مبنی هذا الوجه هو الکشف الإنّی ، لکنّ التبادر أمر نفسانی ، و العلقه الوضعیّه بین اللّفظ و المعنی أمر اعتباری ، و قد سبق أن حقیقه الوضع هو التعهّد ، أو جعل اللّفظ وجوداً للمعنی ، أو تخصیص اللّفظ بالمعنی ، أو اعتبار الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، أو جعل اللّفظ علامه للمعنی .

فالوضع – علی کلّ تقدیر – أمر حاصل فی الخارج ، و هو معلوم تارهً و مجهول اخری ، و إذا کان الوضع علّهً للتبادر لزم أن یکون الأمر الخارجی علّهً للأمر الذهنی ، و قد تقرّر فی محلّه أن الموجود الخارجی لا یمکن أن یکون مؤثّراً فی الوجود الإدراکی .

علی أنه لو کان التبادر معلولاً للوضع ، فإنه لا بدّ من وجوده ، سواء علم بالوضع أو لا ، لأنه أثر الوضع .

فثبت أن التبادر لیس معلولاً للوضع و کاشفاً عنه ، بل هو معلول للعلم بالوضع .

فالذی أفاده التبادر هو العلم بالوضع لا الوضع ، نعم یکون للوضع أثر

ص:۱۷۶

الإعداد لحصول العلم به .

هذا ، مضافاً إلى أنهم قد ذكروا : إن هذا التبادر المدّعى ينشأ من العلم الارتكازى بالمعنى عند المستعلم ، وعليه نقول : إذا كان منشأ التبادر هو العلم الارتكازى ، فإن من الممكن حصول هذا العلم من سببٍ فاسدٍ - كالاطراد الذى سيأتى أنه ليس علامةً للحقيقه - كما يمكن حصوله من سببٍ صحيح ، و إذا جاء احتمال استناد التبادر إلى العلم الارتكازى الحاصل من سببٍ فاسد ، سقط التبادر عن كونه علامةً للمعنى الحقيقى .

ثم إنّه قد أشكل على هذه العلامه باستلزامها للدور ، و ذلك : لأن التبادر لا يتحقق بدون العلم بالوضع ، فمن كان جاهلًا لا يمكن تبادر المعنى إلى ذهنه ، فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ، و لكنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر ، من باب توقّف ذى العلامه على العلامه ، و هذا دور .

و قد أجيب : بأن الموقوف عليه فى التبادر عند المستعلم هو علمه الارتكازى الإجمالى ، و الموقوف هو علمه التفصيلى ، فالعلم الذى يتوقّف عليه التبادر غير العلم الناشئ من التبادر و المعلول له ، و الغيريّه و التفاوت بالإجمال و التفصيل رافع للإشكال (١) .

و الحاصل : أن العلم الذى هو علّه للتبادر هو العلم البسيط الموجود فى خزانه النفس ، و العلم الحاصل من التبادر هو العلم المركّب التفصيلى ، بأنْ نعلم بأنا عالمون بالمعنى .

١- (١)) مصطلح العلم الإجمالى و العلم التفصيلى فى علم الأُصول معروف ، و قد يطلق « العلم الإجمالى » و يراد به العلم الموجود فى الارتكاز بنحو الإجمال ، و يقابله العلم التفصيلى ، كما ذكر فى المتن ، و قد يطلق على أساس تعقّل الوحده فى الكثره و الكثره فى الوحده ، و قد يطلق و يراد به العلم بالوجه فى قبال العلم بالكنه .

فالمتعلّم عالم لكنه جاهل بعلمه ، ثم يعلم بكونه عالماً ، و لا مانع من أن يكون الإنسان عالماً بشيء مع الجهل بوجود هذا العلم عنده ، إذ العلم فى ذاته طريق إلى الواقع ، فإذا رأى الإنسان الواقع بسبب العلم لا يلتفت إلى علمه و لا ينظر إليه بالنظر الموضوعى . و عن بعض الأكابر : إن العلم كالنور ينظر به و لا ينظر إليه ، لكن فيه : عدم إمكان النظر إلى الأشياء به مع عدم النظر إليه .

و التحقيق : إن ما ذكر لا يدفع إشكال الدّور عند المستعلم ، فإنه لا معنى للجهل فى العلوم الارتكازيه و لو بالنسبه إلى العلم نفسه ، لكون العلم الارتكازى علماً إلّا أنه مغفول عنه و غير ملتفت إليه ، و من الواضح أن هذا غير الجهل ، فالمحتاج إليه فى العلم الارتكازى هو الالتفات إليه لا تحصيله و الوصول إليه . و هذا نظير ما ذهب إليه المتأخّرون من الفقهاء فى مسأله النيّه - خلافاً للمحقق قدّس سرّه - من عدم وجوب الإراده التفصيليه و أنّ الواجب هو الداعى ، و يكفى فى وجوده أنه إنْ سئل عمّا يفعل أجاب بأنّى اغتسل مثلاً ، و هذا الداعى هو الإراده الارتكازيه التى يلتفت إليها بأقل مناسبه ، و ما نحن فيه كذلك ، فإن العلم الارتكازى بالوضع موجود ، و هو يكون المنشأ للالتفات و ارتفاع الغفله عن المعنى الموضوع له .

فالحق : أنه إنْ كان عالماً بالوضع فلا معنى لتحصيله بالتبادر ، بل اللّازم هو الالتفات إلى علمه ، كما أن السائر على الطريق يعلم ارتكازاً بمقصده ، فلو غفل عن المقصد لا يسأل عنه ليعلم به ، بل لأنْ ترتفع عنه الغفله .

فالإشكال عند المستعلم لم يندفع .

و هذا الإشكال غير وارد على التبادر عند أهل المحاوره العالمين بالوضع ، لوضوح التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه ، إذ التبادر عند أهل

اللّسان علّه لعلم الفرد الجاهل بالوضع ، فعلمه معلول للتبادر عندهم ، و ليس التبادر عندهم معلولاً لعلم الفرد .

فالحق : إن التبادر حجّه عند أهل المحاوره فقط ، و على الجاهل بالمعنى أنْ يرجع إلى أهل اللّسان ، و من انسباق المعنى إلى أذهانهم بدون الاستناد إلى قرينهٍ ، يستكشف المعنى الحقيقى للّفظ ، و دليل اعتباره هو السيره العقلائيه .

هذا ، و قد ذكر دام ظلّه « السيره العقلائيه » دليلاً آخر على أن التبادر علامه الحقيقه ، و ذكر أنّه عن طريق الاستدلال الأول - و هو كون التبادر أحد المعاليل - يستكشف نفس المعنى الحقيقى ، أما الاستدلال بالسيره فيفيد قيام الحجّه العقلائيه على المعنى الحقيقى .

و كيف كان ، فلا بدّ من إثبات هذه السيره و بيان اعتبارها و حدّ دلالتها .

ذكر بعضهم كالمحقّق الأصفهانى : أن التبادر عند أهل اللّسان علامه للجاهل بالمعنى ، و هو يفيد العلم بالمعنى الموضوع له ، لأن المفروض عدم وجود قرينهٍ فى البين ، فلا محاله يكون من الحيثيه المكتسبه من العلقه الوضعيّه ، فهو - إذن - علامه تفيد القطع بالمعنى .

و قد أورد عليه شيخنا بوجهين :

أوّلاً : إنه لا ريب فى أن التبادر لدى العارف باللّسان العالم بالوضع ، ليس بحاكٍ عن الوضع التعيينى للّفظ ، فالذى يمكن تصوّره هو أن يكون عالماً بالوضع التعيّنى الناشئ من كثره الاستعمال ، فيستعمل اللّفظ فى معناه بكثرهٍ حتى يصل إلى حدّ صيروره اللّفظ قالباً للمعنى . و على هذا ، فكيف يمكننا إحراز أنّ هذا العارف باللّسان كان انسباق المعنى إلى ذهنه غير ناشئ عن كثره الاستعمال ؟ إن هذا الاحتمال لا طريق إلى نفيه .

و بعبارهٍ اخری : لقـد اشترطنا فی التبادر أن لا یکون مسـتنداً إلی قرینهٍ ، و القرینه إمّا خاصّه و إمّا عامّه ، و القدر الممکن نفیه من القرائن هو القرائن الخاصّه ، لأنّا نعلم بعـدم وجود کلیّهٍ و جزئیّه ، و سـببیّه و مسـبّبیه ، و کذا غیر ذلک من القرائن الخاصه ، و أمّا القرائن العامّه – کالشهره فی المجاز المشهور – فلا سبیل لنفیها .

و قول المحقق العراقی بـأن الملاـک فی مثلهـا هو الاـطراد و عـدمه ، بمعنی أنه إنْ کان المعنی ینسـبق من اللّفظ فی جمیع موارد اسـتعماله علی حـدّ سواء ، فهو المعنی الحقیقی . ففیه : إنه لاـ یتصوّر الاـطّراد و عـدمه فی القرائن العامه ، لأنها دائماً موجوده مع اللّفـظ ، و لاـ یمکن تجریـده عنهـا ، فمن الصـعب تحقّق صـغری التبـادر فی موارد احتمـال وجود القرینه العـامّه ، فیکون الکلام مجملاً ، و أمّا احتمال انسـباق المعنی إلی ذهن العارف باللّسان علی أثر کثره استعمال اللّفظ فیه ، التی هی مقدّمه للوضع التعیّنی ، فلا دافع له .

و ثانیاً : إنه لو تنزّلنا عمّا ذکر ، و سلّمنا انسباق المعنی من حاقّ اللّفظ بلا دخل لکثره الاستعمال ، لکن السؤال هو : إن انسباقه من حـاقّ اللّفظ أمر حادث لا بـدّ له من علّه ، و لا علّه لهـذا الانسـباق إلّا العلم بالوضع ، فالجاهل بالوضع لا یحصل له انسـباق ، لکنّ العلم بالوضع یحتمل أن یکون ناشئاً من التبادر الذی قد عرفت الکلام فیه ، فکیف یحصل القطع بالوضع و المعنی الحقیقی ؟

فالبرهان المذکور علی قطعیّه هذه العلامه کما ذکره المحقّق الأصفهانی مردود بهذین الوجهین .

و الـذی یمکن الموافقه علیه و إقـامه البرهـان له هو : إن التبـادر عنـد أهـل اللّسـان حجّه للجاهل و حجّه علیه ، لأنه مورد السـیره العقلائیه القطعیّه مع عدم

ردع الشارع عنها .

فظهر أن التبادر عند أهل اللّسان حجّه على الوضع ، لا أنه يفيد العلم بالوضع .

ثم إن المتبادر هو المعنى الحقيقى حقيقهً عرفيّه ، إذ المفروض تبادره عند أهل اللّسان ، و أمّا الحقيقه اللغويه بأنْ تكون هى الموضوع له ، فلا يثبت ، لإمكان كونه منقولاً لغهً .

و إذا كانت ألفاظ الكتاب و السنّه ملقاه إلى العرف و أهل اللّسان ، و المعانى المنسبقه منها محموله على الحقائق العرفيّه ، فكيف يثبت أن هذه المعانى المنسبقه هى نفس ما كان ينسبق من الألفاظ فى زمن الصّدور ؟

قد يتمسّک لإثبات اتّصال الظهور الفعلى بزمن المعصوم ، بالاستصحاب القهقرائى و أصاله عدم النقل .

لكن فيه : إن الاستصحاب الذى هو أصل عملى ، له ركنان ، أحدهما اليقين السابق و الآخر الشک اللّاحق ، و هذا المورد بالعكس ، فلا تشمله أدلّه الاستصحاب .

فقيل : نستصحب الظهور - لا عدم النقل - و نقول : هذا اللّفظ ظاهر الآن فى المعنى الكذائى بحكم التبادر ، فنستصحبه قهقرائياً حتى زمن الإمام عليه السلام ، فيكون ظاهراً فى معناه تارهً بالوجدان و اخرى بالتعبّد .

و فيه : إنّه لا ريب فى أنّ الظهور هو موضوع ترتيب الأثر عند العقلاء ، و أنّ الشارع قد أمضى هذه السيره العقلائيّه ، إلّا أن المهم هو تشخيص هذا الظهور ، و أنّه الظهور الأعم من الوجدانى و التعبّدى أو الظهور الوجدانى فقط ؟

إنه لا شک فى أن الظهور الذى هو الموضوع فى السيره العقلائيه لترتيب

الآثار هو الظهور الوجدانی ، و هذا هو الذی أمضاه الشارع ، لکن الاستصحاب لا یفید إلّا الظهور التعبّدی ، فلا مجال لجریانه فی المقام .

إذن ، سقط التمسّک بالاستصحاب مطلقاً .

لکنّ الأصل العقلائی فی أصاله عدم النقل ، لا یمکن إنکاره ، أی : أن دیدن العقلاء هو أنهم متی رأوا کلمهً ظاهرهً فی معنی ، حملوها علی هذا المعنی فی سائر الأزمنه ، و لا یحتملون تبدّل المعنی فیه ، و الشارع المقدَّس قد أمضی هذه السّیره ، و بذلک أمکن دعوی ظهور الکلمه فی ذلک المعنی فی زمان الأئمه علیهم السلام .

إلّا أن المشکله هی : أنّ هذا الوجه - المعبَّر عنه بأصل تشابه الأزمنه - لإثبات عدم النقل ، أخصّ من المدّعی ، و ذلک لأنه و إن کان مقتضی الأصل عندهم تقدیم الظهور العرفی علی الظهور اللّغوی ، و کذا تقدیم العرف الخاص - کالحقیقه الشرعیّه - علی العرف العام ، و لکن قد یقع التعارض بین المعنی العرفی الثابت عن الطریق المذکور و بین المعنی اللّغوی الثابت عن طریق تنصیص أئمه اللّغه أو عن طریق التتبع لموارد استعمال الکلمه ، ففی هذه الصوره لا یوجد سیره علی تقدیم المعنی الحقیقی العرفی استناداً إلی تشابه الأزمنه .

فتنحصر فائده الأصل العقلائی المذکور بموارد عدم المخالفه بین الظهور العرفی و الظهور اللّغوی .

هذا أوّلاً .

و أمّا ثانیاً : فإن الظاهر أنّ هذه السیره العقلائیه لیست تعبّدیه ، و إنما قامت السیره علی حمل الألفاظ علی معانیها الظاهره فیها - استناداً إلی الأصل

المـذکور – عند اطمئنانهم بعدم النقل ، و لذا فإنهم یتوقّفون بمجرّد احتمال کون معنی اللّفظ فی بعض الأزمنه السابقه مخالفاً لما هو الآن ظاهر فیه .

هذا ، و التحقیق فی خصوص الروایات الوارده عن الأئمه الطاهرین علیهم السلام جریان أصاله عدم النقل فیها ، لخصوصیهٍ فیها ، و هی إن علماء الاُمه قد نقلوا هذه الروایات فی مختلف الطبقات ، و لم یختلفوا فی المعانی الظاهره فیها ، و نحن یمکننا التمسّک بأصاله عدم النقل إلی زمن الشیخ الأنصاری مثلاً ، و قد رأینا أنّه یحمل ألفاظ الروایات علی ما هی ظاهره فیه الآن ، و من زمنه إلی زمن الشیخ المجلسی ، ثم من هذا الزمان إلی زمان العلّامه مثلاً ، و هکذا إلی زمن الشیخ ، و الکلینی ، و حتی زمن الأئمه ، و فی کلّ طبقه نراهم یستظهرون من ألفاظ الأخبار نفس ما نستظهره نحن الآن .

فالمتبادر من هذه الألفاظ فی جمیع القرون و الطبقات واحد .

إذن ، لا توجد عندنا مشکله فی خصوص الروایات المشتهره و المنقوله فی الکتب ، عن أئمه العتره الطاهره .

هذا تمام الکلام علی التبادر .

و هل عدم التبادر علامه للمجاز ؟

قیل : نعم .

و قیل : تبادر الغیر علامه المجاز .

قال شیخنا دام ظلّه : أما عدم التبادر فالصحیح أنه لیس علامه للمجاز ، لعدم تبادر أحد معانی اللّفظ المشترک مع أنه حقیقه فی کلّها . و أما تبادر الغیر فکذلک ، إذ من الممکن أنْ یغلب استعمال اللّفظ المشترک فی أحد المعنیین أو المعانی ، فیتبادر ذلک المعنی منه ، و المفروض کونه مشترکاً قد وضع له

و لغيره معاً .

و خلاصه البحث فی التبادر فی خطوط :

۱ - إن التبادر عند أهل اللّسان هو العلّه ، لأنه معلول للعلم بالوضع ، و هم عالمون بالوضع .

أما التبادر عند المستعلم فهو مبتلی بإشكال الدور و غيره .

۲ - و المتبادر هو المعنی الحقيقی عند العرف العام .

۳ - و الدليل الصحيح علی ذلک هو السيره العقلائيّه .

۴ - فلا كشف إنّی ، بل إن السيره تكون حجّهً عقلائيّه علی المعنی الحقيقی .

۵ - لكنْ المعنی الحقيقی الموضوع له اللّفظ بالوضع التعيّنی لا التعيينی .

۶ - و بشرط أنْ لا يحتمل الاستناد إلی القرينه العامّه التی يصعب نفيها ، بخلاف القرينه الخاصه ، فإن نفيها سهل .

۷ - إنما الكلام فی اتّصال هذه السيره إلی زمن المعصوم و عدم ردعه عنها ، فالاستصحاب لا يجری أو لا يفيد .

۸ - بل الصحيح إنّه أصل عقلائی ، لكنه مشروط بشرطين ، أحدهما :

حصول الاطمئنان بعدم النقل ، و الآخر : عدم المعارضه من ناحيه اللّغه .

۹ - و عدم التبادر ليس علامهً للمجاز ، و كذا تبادر الغير .

۱۰ - و إنّه لا ـ مشكله عندنا فی خصوص الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، من جهه أصاله عدم النقل بالتقريب الذی قدّمناه ، لكن تبقی مشكله احتمال وجود القرينه ، لسببين :

أحدهما : التقطيع الواقع فی الروايات ، فإنه ربما يورث الشک فی

جریـان الأصـل المـذکور ، لأـنه قـد یؤدّی إلی وقوع الفصـل بین القرینه وذی القرینه أو ضـیاعها ، و مع وجود هـذا الاحتمال فی الروایات کیف یتمّ الظهور فیها و استنباط الحکم الشرعی منها ؟

و الثـانی : ضـیاع کثیرٍ من روایـات أصـحابنا عن الأـئمه الأطهـار ، ککتب ابن أبی عمیر ، فـإذا احتملنا اشـتمالها علی قرائن لهـذه الروایات الموجوده بین أیدینا ، کیف یتمّ ظهور هذه فی معانیها لتکون مستنداً للأحکام الشرعیه ؟

أمّـا الأمر الأوّل ، فیمکن حلّ المشـکل من جهته ، بأن العلماء قـد جمعوا الروایات ، و أرجعوها إلی أحوالها السابقه بضمّ بعضـها إلی البعض الآخر .

و یبقی الأمر الثانی ، و لا بدّ من التأمّل فیه !

۲ – ۳ صحّه الحمل و عدم صحّه السّلب

قالوا : إن صحه الحمل و عدم صحه السلب علامتان للحقيقه ، و عدم صحه الحمل و صحه السلب علامتان للمجاز .

و توضيح ذلك :

إن الحمل على ثلاثه أقسام : حمل هو هو ، حمل ذو هو ، الحمل الاشتقاقى ، مثال الأول : زيد إنسان ، و الثانى : الجدار ذو بياض ، و الثالث :

الجدار أبيض .

و فى تقسيم آخر – و هو المقصود هنا – : ينقسم الحمل إلى قسمين :

۱ – الحمل الأوّلى .

۲ – الحمل الشائع الصناعى .

و لا بدَّ فى كلّ حملٍ من وحده بين الموضوع و المحمول من جههٍ ، و من تغايرٍ بينهما من جههٍ اخرى ، ففى الحمل الأوّلى الذاتى يكون الاتحاد بينهما فى المفهوم و التغاير بالاعتبار ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فباللّحاظ الإجمالى هو « الإنسان » و باللّحاظ التفصيلى هو « الحيوان الناطق » . أما فى الحمل الشائع ، فالاتحاد بينهما يكون فى المصداق ، و التغاير فى المفهوم ، كقولنا : زيد إنسان .

و الحمل بكلا قسميه علامه للحقيقه ، أمّا فى الحمل الأوّلى : فإنا إذا جهلنا معنى اللّفظ ، نجعله محمولاً للّفظ الذى نعلم بمعناه ، فإن صحّ الحمل

من دون قرينه فى البين ، ظهر كون الموضوع و المحمول فى تلك القضيّه بمعنى واحد ، و تبيّن المعنى الموضوع له المحمول .

و أمّا فى الحمل الشائع فتقريب الاستدلال هو : أنا لمّا علمنا بأنّ « زيد » فرد لطبيعةٍ من الطبائع ، و كان جهلنا فى أن تلك الطبيعه هى طبيعه الإنسان أو طبيعه اخرى ، فحينئذٍ نحمل « الإنسان » على « زيد » ، فإنْ صحّ الحمل ظهر أن « زيد » فرد من هذه الطبيعه .

* و قد أورد فى (المحاضرات) أمّا على الحمل الأوّلى فبما ملخّصه :

إن المستعمل يرى قبل الحمل الاتحاد بين الموضوع و المحمول ، لأنه يتصوّرهما بالتفصيل ، فالمعنى الحقيقى منكشف عنده و لا جهل له به ليرتفع بالحمل ، فصحّه الحمل لا تكون من أمارات كشف المعنى الحقيقى .

و أجاب عنه شيخنا فى الدوره السابقه : بأنه إن كان الغرض من الحمل فى « الإنسان حيوان ناطق » هو الإخبار و إفهام الغير ، فالإشكال وارد ، لأن المخبر لا بدّ و أن يكون عالماً بمعنى كلامه ، و لكنْ قد يكون الغرض من الحمل استكشاف الاتّحاد بين الموضوع و المحمول ، بأنْ تكون فائده الحمل تبدّل العلم الارتكازى بالوضع الموجود عند المستعلم إلى العلم التفصيلى ، كما كان الحال فى التبادر ، حيث رأى أن المعنى ينسبق إلى ذهنه من حاقّ اللّفظ من غير استنادٍ إلى قرينهٍ ، فأصبح علمه الارتكازى بالمعنى علماً تفصيليّاً ، كما ذكر المستشكل نفسه فى مبحث التبادر ، و على هذا ، فالإشكال غير وارد .

* و أورد عليه فى (المحاضرات) أيضاً : بأن مقام الحمل يكشف عن المفاهيم بما هى مفاهيم ، و عن المصاديق بما هى مصاديق ، و لا ربط له بالمستعمل فيه حتى يكون علامةً على المعنى الحقيقى ، فالحمل الأوّلى

يحمـل فيه المفهوم على المفهوم بمـا همـا مفهومان ، و يشـهد بـذلك وجود الحمل عنـد غير المتمكّن من التلفّظ ، فإن الأخرس يرى مفهوم « الحيوان النـاطق » و هو مفهوم تفصـيلى ، و يرى مفهوم « الإنسان » و هو مفهوم إجمالى ، ثم يحمل هـذا على ذاك ويحكم بالاتحـاد . فالحمل الأوّلى يكشف عن الاتحاد بين المفهومين ، و بحث الحقيقه و المجاز إنما يكون فى عالم الاسـتعمال بالنظر إلى المستعمل فيه بما هو مستعمل فيه .

و أما فى الحمل الشائع ، فإن هـذا القسم من الحمل ينتج كون هذا مصداقاً لذاك أو ليس بمصداقٍ له ، كقولنا : « زيد إنسان » و قولنا : « زيد ليس بجماد » ، و هذا لا علاقه له بالمستعمل فيه اللّفظ ، سواء كان حقيقةً أو مجازاً .

و هذا الإشـكال قد ذكره الاسـتاذ فى الدوره السابقه ، و أجاب عنه بما ذكره المحقّق الأصـفهانى فى كتاب (الاصول على النهج الحـديث) من أن الحمـل يكشف عن الاتحـاد المفهومى - كما فى الأوّلى - أو الوجودى - كما فى الشائع و لكنْ ربما يحصـل منه المعنى الحقيقى فى حـال كـون المحمول مجرّداً عن القرينه . و أوضـحه شـيخنا بأنّـا لاـ نـدّعى أن مطلق الحمـل يكشف عن المعنى الحقيقى ، بـل هو فيمـا إذا كان اللّفظ فانياً فى المعنى و محمولاً على الموضوع بلا قرينهٍ ، فإنّه حينئـذٍ يكشف عن المعنى الحقيقى .

أمّـا فى الـدوره اللّـاحقه ، فقـد أورده ، و به أسـقط صـحّه الحمل عن كونه علامةً ، و الظاهر أنّ هـذا هو الصـحيح ، فإنى لا أرى كلامه المزبور وافياً بالجواب .

و أسـقط شـيخنا هذه العلامه فى الدوره السابقه - بعد الجواب عمّا أورد عليها - بأن القابل للاستدلال هو الحمل الشائع ، لكنه - كما قال المحقق الأصفهانى - يرجع إلى التبادر ، و ليس علامةً غيره .

ص:۱۸۸

۴ – الاطّراد

و ليس المراد منه كثره الاستعمال و شيوعه ، فإن ذلك موجود فى المجاز المشهور أيضاً ، بل المراد – كما ذكر المحقق الأصفهانى ، و لعلّه خير ما قيل فى المقام – هو : إطلاق اللّفظ بلحاظ معنىً كلّى على مصاديق و اطّراده – أى الإطلاق عليها مع اختلاف أحوالها و تغيّر الخصوصيّات فيها ، فإنه يكشف عن كون المعنى هو الموضوع له اللّفظ حقيقةً ، فمثلاً : لفظ « العالم » يصح اطلاقه على « زيد » بلحاظ كونه متّصفاً بالعلم ، و كذا على « عمرو » و « بكر » و غيرهما ، مع ما هناك من الاختلاف بين هؤلاء فى الخصوصيّات و الأحوال ، فلما رأينا صحّه هذا الإطلاق و اطّراده فيهم ، علمنا أنّ المعنى الموضوع له لفظ « العالم » هو « من قام به العلم » ، فكان الإطراد علامهً للحقيقه ، بخلاف لفظ « الأسد » فإنّه يتفاوت اطلاقه بين « الحيوان المفترس » و بين « زيد » و« عمرو » و « بكر » بلحاظ وجود الأمر الكلّى فيهم و هو « الشجاعه » ، فهو فى الرجل الشجاع مجاز لعلاقه المشابهه .

و على الجمله ، فإنّ انطباق اللّفظ على المصاديق على حدٍّ سواء – المعبَّر عنه بالاطّراد – لا يكون إلّا لعلقهٍ بين اللّفظ و المعنى ، و بما أنه لا توجد علقه مجازيّه مطّرده ، فالصّدق على الأفراد باطّراد هو من جهه العلقه الوضعيّه ، فهو كاشف عن المعنى الحقيقى .

ص:۱۸۹

و قد وقع هذا التفسير للاطّراد و عدمه موقع الإشكال ، من جهه أنّ عدم الاطّراد فى طرف المجاز إنّما هو لقصور المقتضى ، فمثلاً : فى علاقه الكليّه و الجزئيّه ، لم يرخّص فى استعمال كلّ « كلّ » فى كلّ « جزءٍ » ليصح الاعتماد عليها فى كلّ استعمال ، و فى علاقه السببيّه – مثلاً – ليس كلّ سببيّه و مسبّبيه بمصحّحه للاستعمال ، فالأب سبب لوجود الابن ، إلّا أن إطلاق الأب على الابن أو بالعكس – اعتماداً على تلك العلقه الموجوده بينهما – غير صحيح ...

و هكذا سائر العلائق ... فالعلقه المصحّحه للاستعمال محدوده ، و هذا هو السبب لعدم الاطّراد ، فليس عدم الاطّراد علامةً للمجاز .

و لرفع هذا الإشكال أضافوا قيد « بلا تأويل » أو « على وجه الحقيقه » فقالوا : بأنَّ شيوع الاستعمال على وجه الحقيقه و بلا تأويلٍ علامه الحقيقه .

إلّا أنّه مستلزم للدور ، لأنّ الاطّراد على وجه الحقيقه موقوف على العلم بالوضع ، و المفروض أنّ العلم بالوضع متوقف على الإطراد على وجه الحقيقه .

و لا يندفع ذلك بما تقدّم فى التبادر فى دفع الدور بالاختلاف بالإجمال و التفصيل ، لأنّ العلم الإجمالى بوجود العلامه للحقيقه لا فائده له للكاشفيّه عن المعنى الحقيقى .

و كيف كان ، فإنه يرد على تقريب الاطّراد بما ذكر :

أوّلاً : بالنقض بالمجاز المشهور ، فإنه عباره عن شيوع استعمال اللّفظ و اطّراده فى المعنى المجازى ، بحيث يكون مانعاً عن تبادر المعنى الحقيقى مجرّداً عن القرينه إلى الذهن ، كلفظ « الطهاره » مثلاً فى لسان الشارع . فما ذكر إنما يتم فى سائر المجازات دون المجاز المشهور .

و ثانیاً : إن ما ذکر إنما یتمّ فیما لو کان مصحّح الاستعمال عباره عن العلائق المقرّره فی فنّ البلاغه ، لکن مسلک المتأخّرین أن صحه الإطلاق المجازی یدور مدار الاستحسان الذّوقی ، و لذا ، فقد لا تطرّد العلاقه و یکون الاستعمال المجازی مطّرداً بحسب الذوق السلیم .

و قال السید البروجردی فی تقریر الإطراد - بناءً علی مسلک السکّاکی - ، بأنّه دلاله اللّفظ علی المعنی و عدم تخلّفه عنها فی أیّ ترکیبٍ وقع و بانضمام أیّ لفظٍ کان ، کما هو حال لفظ « الأسد » بالنسبه إلی « الحیوان المفترس » بخلافه فی « الرجل الشجاع » ، فإنّا نری صحّه قولنا « زید أسد » و ندّعی کونه حقیقهً فیه ، لکن لا یصحّ ذلک فی کلّ مورد ، فلا یقال مثلاً : کُل هذا الطّعام یا أسد .

فملاک الحقیقه فی الإطراد : صحّه استعمال اللّفظ فی کلّ ترکیب و هیئه ، بخلاف المجاز ، فإنّه و إنْ اطّرد استعمال اللّفظ فیه ، لکن لا یصح فی کلّ موردٍ ، کما فی المثال المذکور .

و أورد علیه شیخنا :

أوّلاً : بأنّ مآله إلی کلام المحقّق الأصفهانی ، و ما ذکره المحقق القمی ، من أن علاقه السببیّه مثلاً قد تکون موجوده و لا یصح الاستعمال استناداً إلیها ، کما بین الأب و الابن .

و ثانیاً : بأنّ من الممکن أنْ یقال - بناءً علی ما ذکره - : لفظ « الأسد » موضوع للرجل الشجاع ، لا فی کلّ ترکیبٍ و سیاق ، بل مقیّداً بخصوصیّات ، وعلیه ، فیکون عدم الإطراد ناشئاً من هذا التقیید فی الوضع ، فلا یکون علامهً.

ص:۱۹۱

خلاصه البحث فی العلائم

اشاره

و تلخّص : إنّ ما يمكن أن يكون علامهً هو التبادر عند أهل اللّسان فقط ، علامه عقلائيه ، و بالسيره غير المردوعه شرعيّه ، مع لحاظ النقاط المذكوره فيه .

هذا ، و إنّ الأخذ بعلائم الحقيقه و المجاز و الاستفاده منها عمل اجتهادى للوصول إلى المعنى الحقيقى الموضوع له اللّفظ متى وقع الجهل به ، إلّا أن المطلوب فى هذا البحث هو قالبيّه اللّفظ للمعنى و عدمها ، كما فى لفظ « الأسد » مثلًا ، فإنه ليس قالباً للرجل الشجاع بل للحيوان المفترس ، فإذا قصد المتكلّم منه الرجل الشجاع احتاج إلى إقامه القرينه ، وعليه :

فإن كان اللّفظ قالباً للمعنى دالّاً عليه منسبَقاً منه بلا قرينه ، فذاك المعنى هو المعنى الحقيقى عند أهل اللّسان ، فلو تكلّم المتكلّم و تردّدنا فى أنه هو المقصود أو غيره ، فلا ريب فى وجوب حمل كلامه عليه ، إذ المفروض كونه المعنى المنسبق منه إلى الذهن بلا قرينه .

و أمّا مع احتمال وجود القرينه ، أو وجود شىء يحتمل القرينيّه ، فهنا مسلكان :

أحدهما : إنّ أصاله الحقيقه حجّه تعبّديّه ، وعليه ، فلا يضرّ احتمال وجود القرينه ، بل اللّفظ يحمل على معناه الحقيقى المنكشف بالتبادر .

و الآخر : إن أصاله الحقيقه حجّه من باب إفاده الظهور العرفى ، و هذا هو

المختـار ، وعليه ، فلاـ منـاص من نفى احتمـال وجود القرينه أو قرينتيه الموجود ، حتى ينعقـد الظهور ، و لا مجال لنفى الاحتمال بالاستصـحاب ، بأنْ نتمسّك باستصحاب عدم وجود القرينه أو باستصحاب العدم الأزلى لنفى قرينتيه الموجود ، لأنّ المطلوب هو الظهور العرفى ، و هو موضوع الأثر فى بناء العقلاء غير المردوع عنه شرعاً ، و هو لازم عقلى لكلا الاستصحابين ، فالأصل مثبت .

و حينئذٍ ، ينحصـر الأمر بالرجوع إلى بناء العقلاء ، و هو على التوقّف فى حال وجود ما يتحمل كونه قرينةً تحفُّ بالكلام ، و على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينه .

هـذا ، و لا يخفى أنّ هـذا البحث كلّى . أمّا فى خصوص ألفاظ الروايات فالأمر مشـكل جدّاً على كلا المسـلكين ، لعلمنا بضـياع كثير من الكتب و وقوع التقطيع فى نصوص الأخبـار و غير ذلك من العوارض ، و كـذا الكلام فى الأحاديث النبوّيه ، إذ لا ريب فى تحريف اليهود و غيرهم لكثير من الأحاديث و دسّهم فيها ما ليس منها ، و مع هذه الأحوال كيف يستند إلى الأصل المذكور فى فهم معانى الألفاظ الوارده فى تلك النصوص ؟

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بعلائم الحقيقه و المجاز ، و طرق كشف المعنى الحقيقى و تمييزه عن المعنى المجازى .

تتميمٌ

فـإنْ تميّز المعنى الحقيقى عن المجـازى و شك فى الإراده الاسـتعماليّه ، بأنْ دار الأمر فى الكلام بين حمله على هـذا أو ذاك ، فهل من أصلٍ يرجع إليه ؟ قيل : إن مقتضى الأصل أن يكون الاستعمال على الحقيقه ، و قيل :

الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، و هذا هو الصحيح ، فلا يجوز حمل الكلام على المعنى الحقيقى لمجرّد كونه مستعملاً ، سواء فى ألفاظ الكتاب أو السنّه أو غيرهما .

و إنْ تميّز أحدهما عن الآخر و شك فى الإراده الجديّه ، تمسّكوا بأصاله الجدّ ، و به نفوا احتمال كونه هازلاً أو كونه فى مقام الامتحان و غير ذلك .

إلّا أنه يتوقف على نفى احتمال وجود قرينهٍ منفصلهٍ مانعه عن الحمل على الإراده الجديّه ، و نفيه بالاستصحاب لا يجدى ، فالمرجع بناء العقلاء .

و التحقيق : إن بناء العقلاء فى كلام كلّ متكلّمٍ كان من دأبه بيان مقاصده بالتدريج ، هو الفحص عن القرينه المانعه عن الظهور ، فإن لم يعثروا عليها بنوا على أصاله الجدّ ، و من كان دأبه بيانها دفعهً تمسّكوا فى كلامه بالأصل المذكور بلا فحص عن القرينه .

ص:١٩۴

تعارض الأحوال

اشاره

ص:۱۹۵

ذكروا للّفظ أحوالاً : كالاشتراک ، و التجوّز ، و النقل ، و التخصيص ، و الإضمار ، و النسخ ، و الاستخدام ...

و ذلک ، لأن اللّفظ ينقسم إلى أقسامٍ عديـدهٍ ، فمن حيث كون المعنى الموضوع له واحـداً أو أكثر ، ينقسم إلى المشترک و غير المشترک ، و من حيث الاستعمال في معناه و غير معناه ، ينقسم إلى الحقيقه و المجاز ، و من حيث الإضـمار في الإسـناد و عدم الإضـمار ، ينقسم إلى المضـمر و غير المضـمر ، و من حيث طروّ النقـل على المعنى ، ينقسم إلى المنقـول و غير المنقـول ، و من حيث كون المعنى مقيّداً أو غير مقيَّد ، ينقسم إلى المطلق و المقيَّد ، و هكذا .

و لدوران الأمر صورتان :

الصوره الاولى :

أنْ يـدور أمر اللّفظ بين كلٍّ من المتقابلين ، كأن يدور بين الإطلاق و التقييد ، أو بين الحقيقه و المجاز ، و نحو ذلک ، ففي هذه الصوره لا بدّ من أصلٍ أو قاعدهٍ يرجع إليها :

فـإن دار الأمر بين الاشتراک و عـدمه ، بـأنْ يكون اللّفـظ موضوعاً لمعنىً خاصّهً أو له و لغيره معاً بنحو الاشتراک ليكون حقيقهً فيهمـا ، فلا مجـال لأصـاله الحقيقه ، لأنهـا المرجع لتمييز الحقيقه عن المجـاز ، و المفروض أنْ لا مجاز في البين ، كما لا مجال للأصل العملي كالاستصحاب ، لكونه أصلًا مثبتاً ، بل

المرجع هو بناء العقلاء ، فإن قام على حمل الكلام على الاختصاص دون الاشتراك فهو ، و إلّا فلا أصل يرجع إليه . قال المحقق العراقى بوجود هذا البناء عندهم ، و التحقيق خلافه ، بل نجدهم فى مثل ذلك يتوقّفون .

و لو دار الأمر بين الحقيقه و المجاز ، فلا شبهه فى تحكيم أصاله الحقيقه .

و لو دار الأمر بين الإضمار و عدمه ، فلا ريب فى البناء على عدم الإضمار .

و لو دار الأمر بين الإطلاق و التقييد ، فبناء العقلاء على الإطلاق بلا كلام ، فإن فرض وجود محتمل القرينيّه لم يضرّ بالتمسّك بالإطلاق بناءً على حجيّه أصاله الإطلاق من باب التعبّد ، أمّا بناءً على حجيّه أصاله الإطلاق من باب إفاده الظهور ، فلا يندفع الاحتمال بالتمسّك به لينعقد الظهور ، و حيث أن الحق هو هذا المبنى ، فمع وجود محتمل القرينيّه لا بدّ من التوقّف .

و لو دار الأمر بين النقل و عدمه ، بأنْ يكون اللّفظ ظاهراً فى المعنى الآن و يشك فى ظهوره فيه فى الزمان السابق ، أو يكون بالعكس ، فبناء العقلاء على عدم النقل ، إمّا على الإطلاق كما عليه سائر العلماء ، و إمّا مقيّداً بحصول الاطمئنان كما هو المختار عند الاستاذ .

فإنّ علم بوقوع النقل ، فتارةً يجهل بتاريخ الاستعمال و تاريخ النقل معاً ، بأن استعمل اللّفظ فى معنىً و علم بنقله عنه ، ثم لم يعلم أيّهما المقدّم ، و اخرى يكون تاريخ الاستعمال معلوماً و تاريخ النقل مجهولاً ، و ثالثه عكس الثانيه .

قال المحقق العراقى فى الصوره الاولى بوجود البناء العقلائى على عدم

النقل ، و فی الثانیه و الثالثه بالتوقّف .

فقال شیخنا بأنّهم یتوقّفون فی جمیع الصور الثلاثه .

الصوره الثانیه :

فی دوران الأمر بین الأحوال .

و قد ذکر العلماء وجوهاً لتقدیم البعض علی الآخر ، لکن الحق - کما ذکر المحقق الخراسانی - أن تلک الوجوه کلّها خطابیّه استحسانیه .

فالتحقیق : متابعه الظهور أینما حصل ، و إلّا فالکلام مجمل .

مثلًا : لو دار الأمر بین الاشتراک و النقل ، کأن یتردّد لفظ « الصلاه » بین الاشتراک ، فیکون حقیقةً فی المعنی اللّغوی و المرکّب الشرعی - بناءً علی الحقیقه الشرعیّه - و بین النقل عن معناه اللّغوی إلی المرکّب الشرعی ، فإنْ کان مشترکاً بین المعنیین کان : « الطواف بالبیت صلاه » و نحوه مجملًا ، و إنْ کان منقولاً ، حکم بلزوم الطهاره للطواف .

أو دار الأمر بین الاشتراک و التخصیص ، کما فی قوله تعالی : «وَلاَ تَنکِحُواْ مَا نَکَحَ آبَاؤُکُم » (۱)لو کان لفظ « النکاح » مشترکاً بین « الوطء » و « العقد » أو مختصّاً ب « العقد » ، فعلی الاختصاص تکون معقوده الأب - و لو بدون الدخول موضوعاً للحرمه ، أما علی الاشتراک فیشکّ فی تحقّق موضوع الحرمه .

أو دار الأمر بین الاشتراک و الإضمار فی مثل : « فی خمسٍ من الإبل شاه » فإن کانت « فی » مشترکه بین الظرفیّه و السببیّه ، فإنّه یتردّد الحکم بین « الشاه » أو مقدار الشاه ، لأنه علی الظرفیّه یلزم إضمار کلمه « مقدار » ، أمّا علی السببیّه فلا یلزم ، بل الواجب إعطاء نفس الشّاه .

۱- (۱)) سوره النساء : ۲۲ .

أو دار الأـمر بين العموم و الاسـتخدام كمـا فى قوله تعـالى : «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَة قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » (1).

و على الجمله ، فمـا ذكروه من الوجوه للترجيـح كلّه ظنّى ، و الظنّ لاـ يغنى من الحقّ شـيئاً ، مـا لم يصـل اللّفـظ إلى حـدّ القالبيّه للمعنى .

١- (١)) سوره البقره : ٢٢٨ .

الحقيقهُ الشرعيّه

اشاره

ص:۲۰۱

قبل الورود فی البحث :

هل هذا البحث من المسائل الاُصولیّه أو من المبادئ التصدیقیّه لعلم الاصول ؟

قال المحقق الأصفهانی بالثانی .

و التحقیق هو الأوّل ، و ذلک لأن المسأله الاصولیّه عباره عن المسأله التی تقع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الشرعی ، فإذا ثبتت الحقیقه الشرعیّه فإن الألفاظ تحمل علی المعانی الشرعیّه المستحدثه من قبله لا- محاله ، و إلّا فإنّها تحمل علی المعانی اللّغویه کما تقرر عندهم ، فالبحث عن الحقیقه الشرعیّه هو فی الحقیقه بحث عن الظهور ، کما أن البحث عن دلاله الأمر علی الوجوب یرجع إلی البحث عن الظهور ، فیکون من المسائل الاصولیّه .

نعم ، لو کان البحث عن حجیّه الظواهر ، کان البحث عن الحقیقه الشرعیّه من المبادی ، لکن المفروض وقوع البحث عن الحقیقه الشرعیّه بعد الفراغ عن کبری حجیّه الظواهر ؛ فإذا ثبتت الحقیقه الشرعیّه وجب حمل ألفاظ الشارع علی معانیها الشرعیّه - دون اللّغویه - و استنبط الحکم الشرعی منها ، فهی مسأله تقع نتیجتها فی طریق الاستنباط .

و یتمّ البحث عن الحقیقه الشرعیّه بالکلام فی جهات ، و قبل الدخول فیه نقول :

أوّلاً : إن موضوعات الأحکام الشرعیه منها : موضوعات خارجیّه ، کالماء و الخمر ، فی « الماء طاهر » ، و « الخمر حرام » ، و نحو ذلک . و منها :

موضوعات اعتباریّه ، مثل الصّلح فی : « الصلح جائز » ، و البیع فی : «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » (1)، و هکذا . و منها : ما عبَّر عنه الشهید الأوّل - رضوان اللّه علیه - بالماهیّات المخترعه ، کالصّلاه و الحج و الصّوم و الاعتکاف ، و أمثال ذلک .

ثانیاً : المقصود فی البحث هو التحقیق عن أنّه هل للشارع وضعٌ و اختراع فی التّسمیه أو لا ، سواء کانت المعانی مخترعه منه أو غیر مخترعه ، فلا یختصّ البحث بالماهیّات المخترعه ، و إن کانت هی مورد البحث و عنوانه عندهم .

و ثالثاً : لا إشکال فی جریان البحث فی ألفاظ العبادات ، إنما الکلام فی جریانه فی ألفاظ المعاملات مع کون الأدلّه الشرعیه فیها إمضاءً لما هو فی بناء العقلاء ، و أنها لیست تأسیسیّهً ، إلّا أنه لمّا کان الشارع قد اعتبر فی المعاملات خصوصیّاتٍ زائدهً علی ما هو المعتبر عند العقلاء ، و أنّ هذه المعانی مع تلک الخصوصیّات قد انسبقت إلی الأذهان فی بعض الأزمنه ، فلا مانع من وقوع البحث حولها من حیث أنّ ألفاظ المعاملات موضوعه لمعانیها بدون الخصوصیّات أو معها .

فالتحقیق جریان البحث فی ألفاظ المعاملات أیضاً .

۱- (۱)) سوره البقره : ۲۷۵ .

و بعد :

فإنه و إنْ وقع البحث من عدّةٍ من الأعيان حول القسم الثانى من الموضوعات ، كالبيع و الصلح و نحوهما فى أنه هل للشارع فيها وضع أو لا ، لكن القسم الثالث - و هو الموضوعات المخترعه - هو مطرح البحث عند الكلّ ، فهل له فيها وضع أو لا ؟

و الوضع - كما هو معلوم - إمّا تعيينى و إمّا تعيّنى ، و التعيينى ينقسم إلى القولى و الفعلى .

أمّا أنْ يكون للشارع وضع تعيينى قولى بالنسبه إلى موضوعات الأحكام ، فهذا ممّا نقطع بعدمه ، لأنه لو كان لنقل إلينا متواتراً .

و أمّا أن يكون له وضع تعيينى بالفعل ، كأنْ يولد له ولد فيقول : ائتونى بولدى حسن ، بأنْ يتحقق وضع لفظ « الحسن » اسماً لهذا الولد بنفس هذا الكلام ، و كما فى الحديث : « صلّوا كما رأيتمونى أصلّى » بأنْ يقال بأنه قد وضع اسم « الصلاه » على هذه العباده بنفس هذا الاستعمال ... فهل هو ممكن أو لا ؟ و هل هو واقع ؟ فالكلام فى مقامين :

۱ – الکلام فی تحقّق الوضع بالاستعمال

اشاره

أمّا فی المقام الأوّل ، فقد ذهب المحقق الخراسانی إلی إمکان تحقّق الوضع بالاستعمال ، إلّا أنه یحتاج إلی قرینةٍ تفید کونه فی مقام الوضع بواسطه الاستعمال ، قال : و هذا الاستعمال لیس بحقیقةٍ و لا مجاز ، أمّا أنه لیس بمجازٍ ، فلأنّ الاستعمال المجازی مسبوقٌ بالوضع للمعنی الحقیقی ، فتقام القرینه لإفاده المعنی المجازی ، و المفروض هنا صیروره اللّفظ حقیقةً بنفس الاستعمال ، و أمّا أنه لیس بحقیقةٍ ، فکذلک ، لأنّ الاستعمال الحقیقی فرع للوضع ، و المفروض تحقّق الوضع بهذا الاستعمال . هذا ، و لا مانع من أنْ یکون اللّفظ غیر متّصف بالحقیقه و لا بالمجاز ، لوجود نظائر له ، کما فی استعمال اللَّفظ و إراده شخص اللّفظ .

اشکال المیرزا علی المحقق الخراسانی

فأورد علیه المحقق النائینی بأنّ تحقّق الوضع بالاستعمال غیر ممکن ، لأنّ مقام الوضع یستدعی لحاظ کلٍّ من اللّفظ و المعنی باللّحاظ الاستقلالی حتی توجد العلقه الوضعیّه بینهما ، أمّا مقام الاستعمال فمتقوّم بلحاظ اللّفظ باللّحاظ الآلی ، لکونه فی هذا المقام طریقاً و مرآةً للمعنی ، فالمعنی هو ما ینظر ، و اللّفظ هو ما به ینظر المعنی ، فلو ارید الوضع بالاستعمال لزم اجتماع اللّحاظ الآلی و اللّحاظ الاستقلالی فی اللّفظ ، و اجتماع هذین اللّحاظین فی

الشیء الواحد غیر معقول .

رأیُ الاستاذ فی الإشکال

قال الاستاذ دام ظله : إنّ هذا الإشکال یبتنی علی الالتزام بأمرین :

أحدهما : توقّف تحقّق الوضع علی الإبراز ، و الأمر الآخر : کون لحاظ اللَّفظ فی ظرف الاستعمال آلیّاً و أنه لا یمکن کونه استقلالیّاً .

و حیث أنّ المحقق الخراسانی ملتزم بکلا الأمرین ، لأنه یری بأنّ الوضع لا یکون إلّا بالقول أو الفعل ، و أنّ الاستعمال إفناء اللّفظ فی المعنی ، فالإشکال وارد علیه لا محاله .

جواب المحقق الأصفهانی

و أمّا جواب المحقق الأصفهانی من أنّ اللحاظین غیر مجتمعین فی مرتبةٍ واحده حتی یلزم المحذور ، و ذلک لأنّ الوضع بالاستعمال یکون من قبیل جعل الملزوم بجعل اللّازم ، ففی مرحله الوضع یلحظ اللّفظ بالاستقلال ، و فی مرحله الاستعمال یلحظه آلةً ، نظیر جعل « الملکیه » بجعل « السلطنه » فإنّ السلطنه من لوازم الملکیّه ، فإذا قلنا « سلّطتک علی هذا » فقد جعلنا الملکیّه له علیه ، فالاستعمال من لوازم الوضع ، و بتحقّق الاستعمال - و هو اللّازم - یمکن جعل الوضع و هو الملزوم ، فکان اللحاظ الآلی فی مرحله جعل اللّازم ، و اللّحاظ الاستقلالی فی مرحله جعل الملزوم .

مناقشه الاستاذ

فقد أورد علیه شیخنا : بأنه إنْ ارید من کون الوضع بالاستعمال من قبیل جعل اللّازم و الملزوم : کون الجعل واحداً و المجعول اثنین . ففیه : أن الجعل و المجعول واحد حقیقةً و اثنان اعتباراً .

و إنْ اريـد من ذلك أن هنا جعلين و مجعولين ، أحـدهما جعل اللّازم و الآخر جعل الملزوم ، و هو الـذى صـرّح به فى (الاصول على النهج الحديث) (۱) بـأنْ يكون لازم الوضع ، هو اسـتعمال اللّفظ فى المعنى بنحوٍ يكون اللّفظ حاكياً عن المعنى بنفسه - لا بـالقرينه - و بجعـل هـذا اللّازم يتم جعل الملزوم و هو الوضع ، فكان اللّحاظ الآلى فى مرحله جعل اللّازم ، و اللّحاظ الاسـتقلالى فى مرحله جعل الملزوم ، فلم يجتمع اللّحاظان .

ففيه : إن هـذا خروج عن البحث ، لأن المفروض فيه اتحاد الوضع و الاسـتعمال ، و هذا غير متحققٍ فيما ذكر . هذا أوّلاً . و ثانياً : إن نسـبه الملزوم إلى اللازم نسبه العلّه إلى المعلول ، فكيف يتصوّر اسـتتباع جعل اللّازم - مع الاحتفاظ على كونه لازماً - جعل الملزوم ؟ إنّ فرض كونه لازمـاً هو فرض التـأخّر له ، و فرض اسـتتباعه جعل الملزوم هو فرض التقـدّم له ، فيلزم اجتماع التقـدّم و التأخّر فى الشيء الواحد .

جواب المحقق العراقى

و أجاب المحقق العراقى باختلاف متعلَّق اللّحاظين ، فقال ما حاصـله - كما فى آخر بحث الوضع من (المقالات) تحت عنوان « تتميم » (۲) - بأنّه فى مرحله الاسـتعمال يكون الفانى فى المعنى هو شـخص اللّفظ ، فالملحوظ باللّحاظ الآلى هو شخص اللّفظ ، لكن الملحـوظ فى مرتبه الوضع هو طـبيعه اللّفـظ ، لأن الواضع يضع طـبيعىّ اللّفـظ لطـبيعىّ المعنى لا لشـخصه ، فمـا أشـكل به المحقق النائينى خلط بين المرتبتين .

ص:۲۰۸

۱- (۱)) الاصول على النهج الحديث : ۳۲ .

۲- (۲)) مقالات الاصول ۶۷/۱ .

مناقشه الاستاذ

فردّ عليه الاستاذ بكونه خروجاً عن البحث كذلك ، فمورد البحث هو تحقّق الوضع بالاستعمال ، و هو ليس من قبيل استعمال الشخص فى النوع ، بل المدّعى وضع لفظ « الصّلاه » على العمل المعيّن الشرعى بنفس « صلّوا كما رأيتمونى اصلّى » .

التّحقيق فى الجواب

قال شيخنا دام ظله : و الحقُّ فى الجواب هو إنكار الأمر الثانى من الأمرين المذكورين فى أساس الإشكال ، إذ الاستعمال غير متقوّم فى كلّ كلام بكون اللّفظ آلهً و فانياً فى المعنى ، فقد يمكن لحاظه بالاستقلال فى هذه المرتبه أيضاً ، و لذا نرى أن كثيراً من الناس عند ما يتكلّمون يتأمّلون فى الألفاظ التى يستعملونها فى أثناء التكلّم ، و يلتفتون إلى الجهات المحسّنه للألفاظ و يتقيّدون بها.

فالإشكال مندفع .

و الوضع بالاستعمال ممكن .

بقى جواب المحقّق الخوئى

و أجاب السيد الخوئى فى (المحاضرات) (۱) بأنّ الوضع أمر نفسانى ، و الاستعمال عمل جوارحى ، و الوضع يكون دائماً قبل الاستعمال ، فاللّحاظ الاستقلالى يكون فى مرحله الوضع ، و اللّحاظ الآلى فى مرحله الاستعمال ، فاختلفت المرتبه ، و لم يجتمع اللّحاظان فى مرتبه واحدهٍ .

۱- (۱)) محاضرات فى اصول الفقه : ۱۳۵/۱ .

رأى الاستاذ فى هذا الجواب

و هـذا الجواب إنكار للأمر الأوّل من الأمرين ، و قد قرّبه الشيخ الاستاذ فى الدّوره اللّاحقه بأنّه إذا كان الوضع أمراً غير إنشائى ، بل يحصل بمجرّد الالتزام النفسى و البناء من المعتبر ، فلو قال « جئنى بولـدى محمـد » قاصـداً تسـميته بهـذا الاسم ، فقد حصـل الوضع و وقع الاستعمال من بعـده ، فلاـ يبقى مجال للإشكال ، فهـذا الجواب يتُم على مبنى التعهّـد ، و كـذا على مبنى المحقق الأصفهانى ، و هو التخصيص النفسانى للّفظ بالمعنى .

و أمّا قياس السيد الحكيم (١) هـذا المورد على مسأله حصول الفسخ للمعامله بالفعل ، كبيع الشـىء المبيع أو وطء الأمه و نحو ذلک ، ففى غير محلّه ، لأن الفسخ من الإيقاعات ، و الإيقاع متوقّف على الإنشاء .

لكنّه فى الـدوره السابقه أورد على هذا الجواب بأنّ العلقه الوضـعيّه هى قالبيّه اللّفظ للمعنى ، و هل تتحقّق القالبيّه بمجرَّد الاعتبار النفسانى و قبل الإـبراز ؟ فهـل تتحقّق الزوجيّه بين هنـد و زيـد قبـل إبرازهـا بصـيغه زوّجت مثلاًـ ؟ كلّا ، إنّه لا برهان على هـذه الـدعوى بل الوجـدان و بناء العقلاء على خلافها ، فإنّ الوضع عندهم كسائر الامور الاعتباريّه المحتاجه إلى الإبراز ، فهم لا يرون تحقّق الوضع بنفس الاعتبار و مجرد البناء .

و إذا احتاج الوضع و تحقّق العلقه الوضعيّه إلى مبرز عاد الإشكال .

أقول :

و عندى أن الحق ما ذهب إليه فى الدوره السابقه ، و يكون حلّ المشكل منحصراً بإنكار الأمر الثانى من الأمرين .

١- (١)) حقائق الاصول ٤٨/١ ط مكتبه البصيرتى .

و تلخّص : إمكان الوضع بالاستعمال ، خلافاً للمحقق النائينى و من تبعه .

و على الإمكان فهل هو حقيقه أو مجاز ؟

و اختلفوا فى هذا الاستعمال المحقق للوضع ، هل هو استعمال حقيقى أو مجازى ، أو لا حقيقى و لا مجازى ؟ على أقوال .

قيل : إنه حقيقه ، لأن كون الاستعمال حقيقياً لا يشترط فيه تحقّق الوضع قبل الاستعمال ، فلو تحقّقا معاً كان الاستعمال حقيقيّاً ، إذ الملاک هو الاستعمال فى المعنى الموضوع له ، و هذا مع مجرد وجود الموضوع له فى ظرف الاستعمال متحقق ، إذ العله و المعلول يكونان فى ظرفٍ واحدٍ زماناً و إن اختلفا رتبهً ، و المفروض كون الاستعمال علّه للوضع فزمانهما واحد ، و باستعمال اللّفظ فى المعنى الموضوع له تتحقّق الحقيقه ، و ليس الاتحاد فى المرتبه مقوّماً للوضع حتى يكون اختلافهما مضرّاً ، هذا ما جاء فى (المحاضرات) .

و فيه : إن الاستعمال متأخّر عن المعنى المستعمل فيه بالتأخّر الطبعى ، إذ لا يتحقق الاستعمال إلّا مع وجود ذلک المعنى المستعمل فيه ، بخلاف المعنى ، فقد يوجد من غير استعمالٍ له ، فإن كان المعنى السابق فى المرتبه على الاستعمال قد وضع له لفظ فى تلک المرتبه ، كان استعمال ذاک اللّفظ فيه حقيقياً ، و إن لم يكن له وضع كان استعمالاً فى المعنى المجازى .

لكن المفروض فى بحثنا تحقّق الوضع بنفس الاستعمال ، فالاستعمال أصبح علّهً للوضع و الوضع معلول له ، فكون المعنى موضوعاً له اللّفظ إنما هو فى رتبهٍ متأخره عن الاستعمال ، و الاستعمال متقدّم على كون المعنى موضوعاً له ، و المستعمل فيه مقدَّم على نفس الاستعمال ، فلا محاله يستحيل كون

المعنى موضوعاً له ، لأن كونه كذلك فى رتبه متأخره عن الاستعمال لأنه معلول للاستعمال ، لكن كون المعنى مستعملاً فيه فى رتبه قبل الاستعمال ، فالمستعمل فيه ليس موضوعاً له ، و حينئذٍ كيف يتّصف الاستعمال بكونه استعمالاً فى المعنى الحقيقى ؟

و العجب ، أن القائل بهذه المقاله يلتزم بكون الوضع معلولاً للاستعمال ، و أن كون المعنى موضوعاً له يتحقق بتحقّق الاستعمال .

فسقط القول بكونه حقيقةً ، و ثبت كونه لا حقيقه و لا مجاز ، كما عليه المحقق الخراسانى .

و الحاصل ممّا تقدّم هو : أنّ الاستعمال الحقيقى هو استعمال اللّفظ فى ما وضع له ، و المفروض هنا تحقّق الوضع بنفس الاستعمال ، فلا معنى حقيقى له فليس باستعمالٍ حقيقى ، و ليس بمجازى أيضاً ، لأن الاستعمال المجازى هو استعمال اللّفظ فى المعنى المناسب لما وضع له ، و المفروض عدم وجود ما وضع له قبل هذا الاستعمال ، فليس بمجاز .

و قد اختار شيخنا هذا القول فى الدّوره اللّاحقه .

أمّا فى الدّوره السابقه ، فقد أشكل عليه بأن لفظ « الصلاه » – مثلاً – قد استعمل فى لسان الشارع فى المعنى الشرعى الجديد ، و هذا الاستعمال مجاز ، لأنّ لهذه اللّفظه معنىً حقيقيّاً فى اللّغه قبل المعنى الحادث ، و من المعلوم وجود التناسب بين المعنى الحقيقى اللغوى لهذه اللّفظه و بين المعنى الحادث المستعمل فيه ، فيكون مجازاً .

أقول :

لكن الصحيح ما اختاره فى الدوره المتأخره ، فإنه ليس مطلق التناسب

بین المعنیین بمصحّحٍ للاستعمال المجازی ، إذ المقصود من هذا التناسب هو علاقه الکلّ و الجزء ، لکون « الصلاه » بالمعنی الشرعی مشتملهً علی « الدعاء » و هو معنی الکلمه لغهً ، لکن لیس کلّ علاقه الکلّ و الجزء بمصحّح للاستعمال المجازی ، فالرقبه جزء الإنسان و تستعمل هذه الکلمه فی الإنسان بالعلقه المذکوره ، و لیس سائر أجزاء الإنسان کذلک .

ص:۲۱۳

۲ - الکلام فی وقوع الوضع بالاستعمال

و بعد الفراغ من مقام الثبوت و بیان الإمکان ، فهل هو واقع أو لا ؟

قد تقدم سابقاً أن البحث یدور حول وضع اللّفظ علی المعانی الشرعیّه من قبل الشارع ، سواء کانت معانی الألفاظ موجودهً من قبل أو لا ، وعلیه ، فوجودها قبل شرعنا لا ینفی الحقیقه الشرعیّه ، و فی القرآن الکریم آیات تدلّ علی وجودها کذلک ، و أنها کانت بنفس هذه الألفاظ ، کقوله عزّ و جلّ «وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ » (۱)و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ » (۲)و «أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً » (۳)، فهذه الآیات تدل علی وجود هذه المعانی من قبل ، و بنفس هذه الألفاظ ، و یشهد بذلک أنهم لم یسألوا النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه ما ذا کان الصّیام ؟ و ما ذا کان الصّلاه ... ؟

وعلیه ، فلا معنی للوضع ، إلّا إذا کان المعنی حادثاً ، کالأشیاء المخترعه الآن ، أو کانت المعانی لا بهذه الألفاظ ... و نتیجه ذلک أن لا وضع من الشارع فی مقام الإثبات ، بل إنه قد استعمل الألفاظ فی نفس تلک المعانی ، غایه الأمر أنه اعتبر فیها بعض الخصوصیّات ... نعم ، مقتضی قوله تعالی : «وَمَا كَانَ

۱- (۱)) سوره الحج : ۲۷ .

۲- (۲)) سوره البقره : ۱۸۳ .

۳- (۳)) سوره مریم : ۳۱ .

صَلاَتُهُمْ عِنـدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاء وَتَصْدِيَةً » (۱)هو التغاير بين صـلاتهم و صـلاتنا تغايراً جوهريّاً ، فللبحث فى مثل هذا مجال ، أمّا أن يدّعى أن المعانى كلّها مستحدثه - كما عن المحقق الخراسانى - فدون إثباتها خرط القتاد .

و ذهب المحقق العراقى - و تبعه السيد الخوئى - إلى وقوع الوضع بالاستعمال ، فقـال المحقق المـذكور : بأن الطريقه العقلائيه قـائمه على أنه لو اخترع أحـد شـيئاً فـإنه يضع عليه اسـماً ، و لو أنّ الشارع قـد تخلَّف عن هـذه الطريق لتبّه و بيّن ، و حيث أنه قد تحقّق منه الوضع التعيينى و لم يكن بالقول ، فهو لا محاله بالاستعمال .

هـذا حدّ دليله ، و لا يخفى ما فيه ، فإن الطريقه العقلائيّه هذه ليست بحيث لو تخلَّف عنها أحد وقع من العقلاء موقع الاستنكار ، بل قد يخترع أحد شيئاً و يستعمل فيه لفظاً مجازيّاً ، ثم يشتهر المجاز فيصير حقيقه .

و الألفاظ فى شرعنا لمّا استعملت فى معانيها الشرعيّه بكثرةٍ ، أصبحت حقيقةً فيها ، و دلّت عليها بلا قرينه .

فتحصّل : أن وقوع الوضع بالاستعمال فى الشرعيّات لا دليل عليه ، بل إن الشارع فى بدء أمره استعمل تلك الألفاظ فى معانيها اللغويّه ، ثم إنها على أثر كثره الاستعمال فى المعانى الشرعيّه أصبحت حقائق فيها ، حتى فى زمن الشارع ، فلفظ « الصلاه » مثلاً فى اللّغه عباره عن العطف و التوجّه ، و فى هذا المعنى استعمله الشارع ، ثم بيّن الخصوصيّات المعتبره فى هذا المعنى بدوال اخر ، فقوله « صلّوا كما رأيتمونى اصلّى » معناه : ادعوا و توجّهوا إلى اللّه ، لكنْ

۱- (۱)) سوره الأنفال : ۳۵ .

بـالكيفيّه الـتى رأيتمـونى أدعـو و أتـوجّه إليه ، ثم بعـد فـترهٍ غير طويله و مع تكرار اللّفـظ مراراً فى هـذا المعنى ، أصـبح المعنى الجديد الخاص هو المتبادر منه ... .

هذه حقيقه الأمر ، و لا ملزم للالتزام بالاسـتعمال المجازى ، كما لا دليل على الوضع الحقيقى منه له بالنسبه إلى المعنى الشرعى ، و الشاهد على ذلك ما نراه من عمل الرؤساء و كبار الشخصـيّات المتنفّذين و أعلام العلماء ، فمثلًا : قد استعمل الشيخ الأنصارى كلمه « الورود » فى معناه الخاص المصطلح فى علم الاصول ، ثم بعد يومين أو ثلاثه - مثلًا - أصبحت هذه الكلمه محموله على هذا المعنى الجديد الاصطلاحى كلّما سمعت فى الأوساط العلميّه .

ثمره البحث

اشاره

و اختلفوا هل لهذا البحث ثمره أو لا ؟

ذهب المحقق الخراسانی - و تبعه المحقق العراقی - إلی الأوّل ، و حاصل كلام المحقق الخراسانی هو :

إنه إنْ قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه تظهر ثمره البحث إذا علمنا بتاريخ وضع اللّفظه و استعمالها ، فنحمل اللّفظه الصادره عن لسان الشارع قبله على المعنی اللغوی و الصادره بعده على المعنی الشرعی . و إن قلنا بعدم ثبوتها تحمل الألفاظ الصادره على المعنی اللغوی . أمّا لو جهلنا تاريخ الاستعمال فمقتضی القاعده هو التوقّف ، إذ لا طريق لدعوی كون الاستعمال متأخّراً عن زمان الوضع الشرعی إلّا أصاله تأخر الاستعمال ، بتقريب أنه قد صدر الوضع و الاستعمال من الشارع يقيناً ، و الاستعمال أمر حادث ، فنستصحب عدم تحقّق الاستعمال إلی زمان الوضع . و لكن هذا الاستصحاب فيه :

أوّلاً : إنه أصل مثبت ، إذ ليس الاستعمال حكماً شرعيّاً و لا موضوعاً لحكم شرعی ، و لازم عدم الاستعمال إلی زمان تحقّق الوضع هو كون اللّفظ مستعملاً فی المعنی الشرعی ، و هذا لازم عقلی .

و ثانياً : إنه معارض باستصحاب عدم الوضع إلی زمان الاستعمال ، لأن الوضع أيضاً أمر حادث .

و إنْ اريد التمسّک ببناء العقلاء لحمل الاستعمال على الحقيقه ، بدعوى أنهم مع الشک فى کونه حقيقه أو مجازاً يحملونه على الأوّل ، ففيه : إن هذا البناء موجود عندهم ، بالإضافه إلى أصل النقل عن المعنى اللّغوى إلى المعنى الشرعى ، أما مع العلم بتحقق النقل و الشک فى تاريخه فلا يوجد هکذا بناء .

ثم إنه أمر بالتأمّل .

و قال السيد الحکيم (١) فى وجه التأمّل : لعلّه وجود البناء منهم فى مورد العلم بالنقل و الشک فى تاريخه کما نحن فيه ، فتکون النتيجه الحمل على المعنى اللّغوى .

قال شيخنا : لا ريب فى توقّف العقلاء فى مثله ، فليس هذا وجه التأمّل ، بل الأولى أن يقال : لعلّه يتأمّل فى أصل المطلب ، و هو ترتّب الثمره فى صوره العلم بالتاريخ ، و أنه يحمل على المعنى الشرعى إذا علم تاريخ الاستعمال ، لإمکان الحمل فى ما صدر قبل الوضع الشرعى على المجاز المشهور بسبب کثره الاستعمال لا الحمل على المعنى الحقيقى اللّغوى .

أو لعلّه أراد التنبيه على الخلاف بينه و بين الشيخ فى مثل المورد ، حيث أن الشيخ يرى تعارض الأصلين فيه ، و هو يقول فى مثله بعدم المقتضى للجريان ، فلا تصل النوبه إلى المعارضه ، إذ مع الجهل بتاريخهما لا يحرز اتّصال المشکوک بالمتيقَّن .

هذا تمام الکلام على وجه ترتّب الثمره .

و ذهب المحقّق النائينى و من تبعه إلى نفى الثمره من أصلها ، و قال بعدم ترتّبها حتّى مع ثبوت الحقيقه الشرعيّه ، و ذلک لعدم الشک عندنا فى کون

١- (١)) حقائق الاصول ٥٢/١ ط مکتبه البصيرتى .

المراد بهذه الألفاظ الوارده فی الکتاب و السنّه هو المعانی الشرعیّه ، أمّا الآیات فلا ریب فی کون المراد من « الصلاه » و « الزکاه » و غیرهما هو المعانی الشرعیّه لا اللغویّه و لا المعانی التی اریدت منها فی الشرائع السابقه .و أما الروایات ، فالوارد منها من طرق المخالفین لیس بحجّه عندنا ، و الوارد من طریق الأئمّه فإنّهم قد بیّنوا معانیها ، و قد ثبت لزوم حملها علی المعانی الشرعیّه .

و قد أشکل علی المیرزا : بأنّ « الصلاه » فی قوله تعالی «قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَکَّی * وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی » (۱)مردده بین المعنی اللّغوی و الشرعی ، فالبحث عن الحقیقه الشرعیّه یثمر فیها .

و فیه : إنه قد جاءت روایات عدیده فی أن المراد منها هی الزکاه بعد صلاه الفطر ، منها صحیحتا زراره و أبی بصیر (۲) ، فلا شبهه فی المراد منها ، و لیس هناک غیرها مورد للشبهه ، فالإشکال یندفع .

و أشکل الاستاذ فی الدوره السابقه : بأنّه لیس کلّ ما ورد عن طریق المخالفین فلیس بحجّه ، إذ الملاک للحجیّه هو الوثوق بالصدور ، فتظهر ثمره البحث عن الحقیقه الشرعیّه فیها .

و هذا الإشکال لم یذکره فی الدوره اللّاحقه ، و لعلّه لعدم حصول الوثوق بالصّدور من طرقهم ، أو لعلّه لعدم کفایه الوثوق بالصدور ، أو لعلّه لوجود ما ورد عن طرقهم مورداً للوثوق بالصدور فی طرقنا مع تبیین الأئمه له .

هذا ، و قد اختار شیخنا عدم ترتّب الثمره ، من جهه أن ترتّبها یتوقّف

۱- (۱)) سوره الأعلی : ۱۴ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۳۱۸/۹ الباب ۱ من أبواب زکاه الفطره ، رقم : ۵ .

على العلم بالتاريخ كما تقدَّم ، و لا طريق لنا إلى ذلك ، وعليه ، فمن المحتمل صدورها قبل صيرورتها حقيقةً فى المعنى الشرعى ، و مع وجود هذا الاحتمال - حتى مع القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه - لا يمكن حمل الألفاظ على المعانى الشرعيّه .

نعم ، الألفاظ الصادره فى أواخر عهد الرساله كلّها محموله على المعانى الشرعيّه قطعاً ، سواء قلنا بثبوت الحقيقه أو لا ، كذلك .

فالحقّ أنه لا ثمره للبحث .

تتمّه

هناك فى الأبواب الفقهيّه المختلفه روايات أجاب فيها الأئمه عليهم السلام عن السؤال عن معانى ألفاظٍ معيّنه ، كلفظ « الكثير » و « الجزء » و « السهم » و « الشىء » و « القديم » .

فلو أوصى بمالٍ كثيرٍ لشخص فما معنى « الكثير » ؟ فى الخبر أنه « ثمانون » استناداً إلى قوله تعالى : «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَهٍ » (۱)بلحاظ أن المراد من « المواطن » هو غزوات رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ، و قد كانت ۸۰ غزوه .

و لو أوصى بسهمٍ من ماله لفلان ، ففى الخبر أنه يعطى « الثُمن » لقوله تعالى : «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ » (۲)فالسّهام فى الآيه ثمانيه .

و لو أوصى بجزءٍ من ماله ، ففى خبر إنه « العُشر » و فى آخر « السُّبع » .

و لو أوصى بشىء ، حكم ب « السُّدس » .

۱- (۱)) سوره التوبه : ۲۵ .

۲- (۲)) سوره التوبه : ۶۰ .

و لو أوصى بعتق كلّ عبد قديمٍ من عبيده ، اعتق من كان عنده منذ « سته أشهر » أو أكثر .

و اختلفت كلمات العلماء فى هذه الموارد ، فالسيد عبد اللّه شبّر حملها على الحقيقه الشرعيّه ، و بناءً على ذلك ، فإن هذه الألفاظ تحمل على المعانى المذكوره أينما جاءت فى لسان الأدلّه . أمّا بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيّه فإنها تكون خاصّه بمواردها و يؤخذ بها من باب التعبّد .

و قال صاحب (الجواهر) (۱) فى المسأله الخامسه من كتاب العتق - بعد كلام المحقق فى معنى « القديم » بأنّ هذه النصوص محموله على المعانى العرفيّه ، فكأن الإمام عيَّن للّفظ المصداق العرفى ، (قال) : و كل لفظٍ شك فى معناه العرفى أوكل الأمر فى معناه إلى اللّه و الراسخين فى العلم ، ثم جعل هذه الألفاظ نظير « الوجه » و « المسافه » و « الركوع » .

و على الجمله ، فهو ينفى الحقيقه الشرعيّه فيها ، و يرى أن هذه الألفاظ تحمل على تلك المعانى فى سائر الموارد لأنها المعانى العرفيّه لها .

قال شيخنا : و الحق هو القول بلزوم الأخذ بالخبر إذا صحّ سنده فى خصوص مورده تعبّداً ، فلا يصح التعدّى عنه إلى سائر الموارد ، لعدم الحقيقه الشرعيّه ، و عدم تماميّه كلام صاحب (الجواهر) ، المبنى على كون الواضع للألفاظ هو اللّه تعالى ، و قد تقرّر بطلان هذا المبنى .

ص:۲۲۱

۱- (۱)) جواهر الكلام ۱۳۳/۳۴ .

اشاره

ص:۲۲۳

و يقع البحث فى الصحيح و الأعم فى المقدمات ، و الأدلّه ، و الثمره .

مقدّمات البحث

اشاره

أما المقدّمات فهى كما يلى :

المقدمه الأُولى

(فى جريان البحث بناءً على عدم الحقيقه الشرعيّه أيضاً) .

الحقّ : جريان هذا البحث على جميع الأقوال فى مسأله الحقيقه الشرعيّه ، لإمكان تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها .

أمّا بناءً على القول بأنّ الألفاظ مستعمله فى معانيها الشرعيّه استعمالاً حقيقيّاً ، و هو القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه ، فجريان البحث واضح ، فإنه يقال : هل الشارع قد وضع الألفاظ لخصوص المصاديق الصحيحه من المعانى أو للأعم منها و من الفاسده ، فإن كان الموضوع له خصوص الصحيح فلا يتمسّك بالإطلاق لدى الشك ، و إنْ كان للأعم تم التمسّك .

و أمّا بناءً على القول بعدم الحقيقه الشرعيّه ، و أن الألفاظ استعملت فى هذه المعانى استعمالاً مجازيّاً ، فإنّه يقال : أن الشارع الذى استعمل لفظ « الصلاه » مثلاً فى هذا المعنى الجديد مجازاً ، هل استعمله أولاً فى خصوص

الحصّه الصحيحه بمعونه القرينه ، و القرينه التى أقامها على المجاز هى قرينه عامّه بالنسبه إلى الصحيح فقط ، أو أنه استعمله فى الأعم و كانت القرينه عامّه بالنسبه إلى الأعم .

فإن كانت القرينه المصحّحه للاستعمال المجازى فى المعنى الشرعى ، - مع كون اللّفظ موضوعاً للمعنى اللّغوى - قد لوحظت أوّلاً بين المعنى الحقيقى و خصوص الفرد الصحيح ، احتاج استعماله فى الأعم إلى قرينهٍ اخرى ، و كذا بالعكس .

فعلى الأوّل - و هو الاستعمال المجازى فى خصوص الصحيح - لا يجوز التمسك بالإطلاق عند الشك ، و على الثانى يجوز .

و أمّا بناءً على القول الثالث - و هو قول الباقّلانى - من أنّ الألفاظ مستعمله فى لسان الشارع فى معانيها اللّغويّه ، لا الشرعيّه ، لا حقيقه و لا مجازاً ، إلّا أنه قد أفاد الخصوصيّات الجديده المعتبره من قبله بألفاظٍ أخرى ، كما فى أعتق رقبةً مؤمنةً ، حيث استعمل لفظ الرقبه فى معناه ، و لمّا أراد خصوص المؤمنه دلّ عليه بلفظ آخر ، فكان دالّان و مدلولان ، و فى لفظ « الصلاه » كذلك ، فإنه أراد المعنى اللّغوى فقط ، و هو الدعاء ، أما بقيه الأجزاء و الشرائط المعتبره فقد دلّ على إرادتها بدوالّ اخر ، فيقال : هل الدوالّ الأخر اريد منها خصوص الأجزاء الصحيحه أو الأعم منها و من الفاسده ؟ فإن اريد الصحيح لزم الإتيان بدوالٍّ أُخر عند إراده الأعم ، و هكذا العكس .

إذن ، يجرى هذا البحث على جميع المبانى فى مسأله الحقيقه الشرعيّه ، و يمكن تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها ، و إنْ قيل بانتفائها بناءً على القول الأخير ، من جهه أنه إن كانت الدوالّ الأخر مفيدةً لإراده الأجزاء و الشرائط

كلّها ، فلا شك حينئذٍ حتى يتمسّك بالإطلاق ، و إن كانت مجعوله منه بنحو الإهمال فكذلك ، فلا ثمره للبحث . لأنّا نقول بناءً على هذا القول : هل الدوالّ التى استخدمها الشارع لإفاده الخصوصيّات الزائده على المعنى اللّغوى ، جاءت لتفيد تلك الخصوصيّات الملازمه لتماميّه الأجزاء و الشرائط أو للأعم من الأجزاء و الشرائط التامّه و غير التامّه ؟ إن كان الأول فلا يتمسك بالإطلاق ، و إن كان الثانى تمّ التمسّك به .

المقدّمه الثّانيه

(فى معنى الصحيح و الفاسد)

اختلفت كلمات العلماء فى معنى « الصحيح » و « الفاسد » .

فعن أهل الحكمه : أن « الصحيح » هو المحصّل للغرض ، و ما ليس بمحصّلٍ له ففاسد .

و عن المتكلّمين : إن « الصحيح » هو الموافق للأمر أو الشريعه ، و الفاسد غيره .

و عن الفقهاء : إن « الصحيح » هو المسقط للإعاده و القضاء ، و الفاسد غيره .

و قال المحقق الأصفهانى : إن « الصحّه » هى : التماميّه من حيث الأجزاء و الشرائط ، و من حيث إسقاط الإعاده و القضاء ، و من حيث موافقه المأتى به للمأمور به .

قال شيخنا : بل الحقّ هو أنّ « الصحّه » تماميّه الأجزاء و الشرائط ، فالبحث فى الحقيقه هو : هل الألفاظ موضوعه لتامّ الأجزاء و الشرائط أو للأعم منه و من الفاقد لبعضها ، فالصحيح عندنا هو الواجد لها ، و الفاسد ما فقد جزءاً أو قيداً ، فيكون « الصحه » و « الفساد » أمرين إضافيّين ، فالصلاه قصراً

بالإضافه إلى المسافر صحيحه و إلى الحاضر فاسده .

فالصحّه عباره عن التماميّه و الفساد عدم التماميّه ، و من الواضح أن من آثار التماميّه و لوازمها : سقوط الإعاده و القضاء ، و موافقه المأتى به للمأمور به ، و محصّليّه الغرض ، فهذه الامور لوازم و ليست بمقوّمات ، و يشهد بذلك تخلّل الفاء التفريعيّه حيث نقول : كانت هذه العباده تامّه الأجزاء و الشرائط فهى محصّله للغرض ، فهى موافقه للمأمور به ، فهى مسقطه للإعاده و القضاء ، و لا يصح أن يقال مثلاً : قد سقط الأمر فالعباده كانت تامّه الأجزاء و الشرائط ...

المقدمه الثالثه

(۱)

(فى عدم دخول ما يتفرّع على الأمر فى البحث)

لا ريب فى دخول الأجزاء فى محلّ النزاع ، بأن يقال : هل اللّفظ موضوع لواجد جميع الأجزاء - الذى هو المراد من الصحيح - أو الأعمّ منه و من فاقد بعضها ؟

و كذلك الشرائط ، سواء قلنا بأن التقيّد داخل و القيود خارجه أو قلنا بأن القيود أيضاً داخله ، إذْ لا فرق بين الأجزاء و الشرائط من هذه الناحيه ، لكون الأجزاء و الشرائط فى مرتبهٍ واحده و إن اختلفا فى كيفيّه التأثير ، حيث بالجزء يتمّ المقتضى و بالشرط يتمُّ فاعليّه المقتضى فى المقتضى ، وعليه ، فإنه يمكن تصوير النزاع بأن لفظ « الصلاه » موضوع للمركّب الجامع للأجزاء فقط أو لها بضميمه الطهور مثلاً ، أو بضميمه عدم الاستدبار ، مثلاً ؟

إنّما الكلام فى مثل قصد القربه و قصد الوجه - على مسلك صاحب الجواهر و غيرهما من الامور المتفرّعه على الأمر ، فهل هذه أيضاً داخله فى محلّ النزاع ، بأنْ يقال : هل لفظ « الصلاه » موضوع للحصّه الصحيحه ، أى

۱- (۱)) هذه المقدمه لم تذكر فى الدوره السابقه .

الواجده لقصد القربه أو للأعم منها و الفاقده ؟

و كذا بالنسبه إلى عدم المزاحم ، فإنه يعتبر فى صحّه الصلاه أن لا تكون مزاحمه بالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد - إلّا أن تصحّح عن طريق الترتّب - فهل عدم المزاحم يدخل فى محل النزاع بأن يقال : هل لفظ الصلاه موضوع للحصّه الصحيحه أى غير المزاحمه بالأمر بالإزاله أو للأعم منها و من المزاحمه ؟

الحق - وفاقاً للمحقق النائينى - هو عدم الإمكان ، بتقريب : إن الابتلاء بالمزاحم و عدم الابتلاء به متوقّف على الامتثال ، فهو من انقسامات مقام الامتثال ، و مقام الامتثال فرع وجود الصّلاه و تعلّق الأمر بها ، فإذا كان هناك أمر و تعلّق بالصّلاه و اتّفق وجود مزاحم لها فى مقام الامتثال ، فإنّ رتبه المزاحمه متأخّره عن الأمر بالصّلاه ، و الأمر بها متأخّر عنها ، فلا يعقل أن يكون عدم الصحّه - الناشئ من وجود المزاحم - مأخوذاً فى معنى الصّلاه .

فظهر أنّه بناءً على إنكار الترتّب ، و أنّ الأمر بالإزاله يوجب عدم الأمر بالصّلاه أو النّهى عنها ، فالصّلاه فاسده .

نعم ، يمكن تصوير النزاع فى عدم المزاحم بأن يقال : قد تعلّق بكلٍّ من الركوع و السجود و القراءه و سائر الأجزاء إلى التسليم أمرٌ بضميمه عدم المزاحم ، ثم جعل لفظ « الصلاه » على هذه المجموعه .

إلّا أن هذا لا واقعيّه له فى الشّريعه ، و بحثنا إنما هو فى دائره ما هو الواقع فيها .

و تلخّص :

عدم إمكان أخذ الصحّه من ناحيه عدم المزاحم ، كما عليه الميرزا ، و لا

ص:٢٢٩

يرد عليه شيء .

المقدمه الرابعه

(فی تصویر الجامع)

إنّه - سواء قلنا بالوضع لخصوص الصحیح أو الأعم - لا بدّ من تصویر جامع بین الأفراد ، و ذلک ، لأن الوضع الخاص و الموضوع له العام غیر معقول ، و کذلک الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، لأنّ الالتزام بوضع لفظ « الصّلاه » لکلّ حصّهٍ حصّهٍ من الصلاه ، یستلزم أوضاعاً کثیره و یلزم الاشتراک اللّفظی ، و هذا لا یلتزم به أحد ؛ بقی الوضع العام و الموضوع له العام ، و الوضع العام و الموضوع له الخاص ، و إذا کان الوضع عامّاً لزم تصویر الجامع بین الأفراد لیکون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

فإن قیل - کما ذکر شیخنا فی الدوره السّابقه - : إن الجامع العنوانی کعنوان « الناهی عن الفحشاء و المنکر » یجمع بین مصادیق الصّلاه ، و هی المعنون له ، و لا حاجه إلی تصویر جامع بین الأفراد لیکون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

قلنا : المقصود تصویر جامع یکون الموضوع له لفظ « الصلاه » و یمکن تصویر الثمره معه ، و أمّا الجامع العنوانی کما ذکر فلا ثمره للبحث معه ، لأنّ اللّفظ إن کان موضوعاً للعنوان لزم القول بعدم الوضع للمعنون ، و إن کان موضوعاً للمعنون بواسطه العنوان أصبح الموضوع له خاصّاً ، فیکون اللّفظ مستعملاً فی الخاص ، و الخاصّ لا إطلاق فیه و لا إجمال ، فلا ثمره للبحث .

إنّ المهمّ تصویر جامع بحیث یتمکن من التمسّک بالإطلاق معه ، لأنه - علی القول بالصحیح - یکون الخطاب مجملاً ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للأعم ، فإنه یتمکن من التمسک بالإطلاق ، لکون الموضوع له معلوماً و کذا

المستعمل فيه ، فلو شک فی اعتبار جزءٍ أو شرطٍ فی الصلاه فلا ریب فی صدق الطبیعه علی ما عدا المشکوک فیه ، و حینئذٍ أمکن التمسّک بالإطلاق لرفع الشک ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحیح ، فإنه یحتمل دخل الجزء أو الشرط المشکوک فیه فی ذات الموضوع له و صحه العمل ، فیکون المعنی مجملاً ، فلا مجال حینئذٍ للتمسک بالإطلاق ، لدفع جزئیّه المشکوک فیه أو شرطیته ، لأنَّ شرط التمسّک به إحراز صدق المعنی .

إذن ، لا بدَّ من تصویر جامع ذاتی لیکون محور البحث فی الصّدق و عدم الصّدق علی کلا القولین ، و الجامع العنوانی لا یصلح لذلک ، لکون الوضع فیه إمّا للعنوان فالمعنون لا اسم له ، و إمّا للمعنون فیکون فرداً فلا جامع له .

و کیف کان ... فلا بدَّ من تصویر الجامع علی کلا المسلکین .

ص:۲۳۱

تصوير الجامع على الصّحيح

١ – تصوير المحقق الخراسانى

إنا نرى أنه يترتّب على الصلاه – بعنوان أنها صلاه – أثر واحد ، من غير فرقٍ بين الحالات و الكيفيّات ، مع عرضها العريض ، من الصلاه التى تقع بتكبيره واحدهٍ فقط ، حتى الصلاه التامّه الأجزاء و الشرائط ، و ذاك الأثر هو كونها عمود الدين – مثلاً .

فهذه مقدّمه .

و المقدّمه الاخرى هى : إنه لا بدّ من السنخيّه بين المقتضى و المقتضى ، و الأثر و المؤثر .

و المقدمه الثالثه هى : أن بين الواحد بما هو واحد ، و الكثير بما هو كثير تعاند و تقابل ، للتقابل بين الوحده و الكثره ، و معه يستحيل صدور الواحد عن الكثير ، فيستحيل صدور « عمود الدين » الواحد بالوحده النوعيّه عن المتكثّرات ، إذن ، لا بدّ و أنْ تنتهى الكثره إلى وحده ، كى تتم السنخيّه بين الأثر و المؤثّر .

إذن ، يوجد بين جميع أشخاص و أصناف الصّلاه الصحيحه جامع يكون هو المنشأ لهذا الواحد النوعى من حيث الأثر ، و هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

ص:٢٣٢

و اورد علیه :

إنّ القاعـده المقرّره عند أهل الفن من أن الأثر الواحد لا بدّ و أن ينتهی إلی مؤثّر واحدٍ - ببرهان امتناع صدور الواحد عن الکثير - إنّمـا تتعلَّق بالواحـد من جميع الجهـات و الحيثيات ، أی البسـيط الحقيقی ، فموردهـا الواحـد الشخصـی البسـيط ، و أمّا فرض المحقق الخراسانی فهو الواحد النّوعی ، فإن « معراج المؤمن » و « الناهی عن الفحشاء » و نحو ذلک ليس واحداً شخصيّاً .

و فيه :

إن المـذکور عند أهل الفن قاعدتان ، إحداهما : القاعده المذکوره ، و موردها الواحد الشخصـی و البسـيط من جميع الجهات و الحيثيـات کمـا ذکر ، و الاخری : قاعـده لزوم السـنخيّه بين المعلول و العلّه ، الأثر و المؤثر ، و موردها مطلق الواحـد لا خصوص الواحـد الشخصـی ، فالواحـد النوعی مثـل « معراج المؤمن » إذا کـان أثراً يلزم أن يکون بينه و بين المؤثّر له سـنخيّه ، فلا بـدّ من وجود وحده نوعيّه بين أفراد الصّلاه المختلفه ، - من صـلاه الحاضر الجامعه بين الأجزاء و الشرائط ، و المسافر التی هی قصر ، و المريض الذی يصلّی من جلوس ، و المحتضر ، و الغريق - تکون تلک الوحده هی العلّه لهذا المعلول « معراج المؤمن » و المؤثر لهذا الأثر .

فهذا مقصود المحقق الخراسانی ، و لا يرد عليه الإشکال .

و أورد عليه :

بأن الواحـد المـذکور ليس بواحـدٍ نوعی ، بل هو واحد عنوانی ، و البرهان المذکور لا يجری فی الواحد العنوانی ، إذ إن الواحد العنوانی لا يتّحد مع أفراده ، لا فی الوجود و لا فی المفهوم ، فعنوان « الربط » مثلاً لا يقبل الاتحاد

مع مصاديق الرّبط و أفراده ، لكونه معنًى اسميّاً و المصاديق معانٍ حرفيّه ، و مصاديق الواحد النوعى متّحده حقيقةً ، أما مصاديق الواحد العنوانى كعنوان « الناهى عن الفحشاء » الذى هو من عناوين « الصلاه » مختلفه بالحقيقه ، و منها : الزنا و الكذب و شرب الخمر و الغيبه و السرقه ...

و فيه :

إن الأثر للجامع هو « النهى » فقط ، و هو الزجر ، و هذا أثر نوعى ، إلّا أنّ متعلَّقات النهى مختلفات ، لكنّ الأثر شىء و متعلَّقه شىء آخر ، و ما نحن فيه من قبيل « العلم » ، فإنّه حقيقه واحده ، لكنّ متعلّقه يختلف فيكون جوهراً تارةً و عرضاً اخرى ...

فالإشكال غير وارد .

و أورد عليه :

بأنّ تأثير المتكثّرات فى الأثر الواحد الفعلى محال ، أمّا تأثيرها فى القابليّه فلا مانع منه ، فالنهى عن الفحشاء بالفعل لا يمكن صدوره من متعدّد ، أمّا القابليه للنهى فيمكن ، بدليل أن عدم المانع و وجود الشرط أمران متغايران ، إلّا أنهما يؤثّران فى القابليّه ، بأن يكون المحلّ قابلًا لأنْ يتحقق فيه أثر المقتضى و هو المقتضى . إذن ، يمكن تصوير قابليّه النهى عن الفحشاء المترتبه على الصّلاه ، فترتّب الأثر الواحد من المتعدّد .

و فيه :

إن القابليّه من الامور الإضافيّه ، فهناك قابل و مقبول و قابليّه ، و مقوله الإضافه من الأعراض الموجوده بعين وجود الموضوع كالفوقيّه و التحتيّه – و من الأعراض ما يوجد بغير وجود الموضوع لكنه قائم بالموضوع كالبياض

و السواد – و إذا كانت من الأعراض الوجوديه ، فكيف يكون الأمر العدمی ، أعنی عدم المانع ، مولّداً للأثر ؟

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن القابلیّه الحاصله من الشرط غیر القابلیّه الحاصله من عدم المانع ، فمن کلٍّ منهما تحصل درجه من الأثر ، فلم یتحقق الواحد من المتعدّد .

الإشكال العمده

هو ما تعرّض له المحقق الخراسانی و حاول ذبَّه ، و هو فی (تقریرات) (۱)الشیخ الأعظم قدّس سرّه :

إن هذا الجامع إما مرکّب و إما بسیط ، و علی الثانی فإمّا هو عنوان « المطلوب » أو عنوان ملزوم لعنوان « المطلوب » . فهو غیر خارج عن هذه الشقوق ، و کلّها باطله ، فالتصویر باطل .. و ذلک لأنه :

إن کان مرکّباً ، فإن کلّ مرکّب فرض فهو مردّد بین الصحیح و الفاسد ، لأنه بالإضافه إلی حالٍ أو مکلَّف صحیح و بالإضافه إلی آخر فاسد ، فکان جامعاً بین الصحیح و الفاسد لا الصحیح فقط .

و إن کان بسیطاً ، و کان عنوان « المطلوب » فیرد علیه :

أوّلاً : إن هذا العنوان إنما یحصل فی رتبه الطلب ، فلولاه لم تکن مطلوبیّه ، و المعنی و المسمّی دائماً مقدَّم رتبةً علی الطلب و المطلوبیّه ، فکلّما وجدت المطلوبیّه وجد المعنی بتلک المرتبه ، فلو کان الجامع هو عنوان « مطلوب » یلزم تقوّم ذات المعنی بعنوانٍ متأخّر بالذات عن المعنی .

۱- (۱)) مطارح الأنظار : ۶ .

و ثانیاً : إنه یلزم الترادف بین لفظ « الصلاه» و لفظ « مطلوب » و هو باطل کما لا یخفی .

و ثالثاً : إنه یرد علیه ما یرد علی الشق الأخیر الآتی .

و إن کان بسیطاً ، و کان عنواناً ملزوماً مساویاً لعنوان « المطلوب » ، فإنّه حینئذٍ یصیر معلوماً ، و لا یقع فیه الشک کی یتمسّک بالبراءه عن وجوب ما شک فی جزئیته أو شرطیّته ، لأن البسیط لیس فیه أقل و أکثر حتی یدور الأمر بینهما فیتمسّک بالبراءه ، و الحال أن القائل بالصحیح یتمسّک بها .

و أیضاً : فإن مجری البراءه هو صوره عدم معلومیّه التکلیف بنحوٍ من الأنحاء ، و مع العلم به بعنوانٍ من العناوین یتنجّز ، فلا موضوع للبراءه .

و هذا ما یرد علی الشق السابق - و هو کون العنوان هو « المطلوب » - لأنّ العنوان المذکور لیس فیه أقل و أکثر .

و کیف کان ، فإنه مع العلم بالعنوان الذی تعلّق به الأمر ، وجب علی المکلّف الاحتیاط ، کی یحرز تحقّق ذلک العنوان .

هذا هو الإشکال .

جواب المحقق الخراسانی

فأجاب باختیار الشقّ الأخیر ، لسلامته عن اشکال تقدّم ما هو المتأخّر ، و عن إشکال الترادف ، و یبقی إشکال سقوط البراءه ، فأجاب بجریانها ، لأن العنوان و إن کان فی نفسه بسیطاً لا أقلّ و أکثر له ، إلّا أنه متّحد مع الأجزاء و الشرائط بنحوٍ من الاتحاد ، و لما کانت مردّده بین الأقل و الأکثر کانت البراءه جاریهً بلا إشکال .

قال شيخنا :

إذن ، فمختار المحقق الخراسانی کون الجامع بسیطاً لا مرکّباً ، و یکون المحذور منحصراً بعدم جریان البراءه ، و قد أجاب عنه بما تقدّم . و توضیحه :

إنه إن کانت النسبه بین العنوان البسیط و متعلّق التکلیف نسبه السبب و المسبب ، کالنسبه بین الغسلات و المسحات و بین الطّهاره - بناءً علی أنّ الطهاره و هی عنوان بسیط هی المأمور به - فهنا یرجع الشک إلی المحصّل ، و هو مجری قاعده الاشتغال . و أمّا إنْ لم یکن العنوان البسیط المأمور به مسبّباً عن أجزاء المرکّب ، بل کان متّحداً معها فلا مناط للاشتغال ، بل مع الشک فی الأکثر تجری البراءه .

و فیما نحن فیه ، یکون عنوان « الصحیح » هو ملزوم « المطلوبیّه » و هذا العنوان لیس نسبته إلی الأجزاء نسبه « الطهاره » إلی « الغسلات و المسحات » بل هو خارجاً متّحد مع أجزاء المرکّب و وجوده عین وجودها ، فمتعلّق الأمر حینئذٍ هو المعنون بعنوان الصحیح ، و هو الموجود فی الخارج ، و یتردّد أمره بین الأقل و الأکثر ، و تجری البراءه بلا إشکال .

فالجامع هو الصحیح ، و هو البسیط الماهوی ، و البراءه أیضاً جاریه .

فهذا حاصل ما ذکره الشیخ و المحقق الخراسانی .

لکنْ یرد علیه :

أوّلاً :

إنه کیف یکون اتّحاد الواحد البسیط مع المرکّبات المختلفه ؟

لقد ذکر أنهما یتّحدان نحو اتّحاد ، لکنّ الاتّحاد لا یخلو إمّا هو اتّحاد الماهیّه مع الوجود ، و هذا لا مورد له هنا ، و إمّا الاتحاد بین الأمر الانتزاعی مع

منشأ انتزاعه فی الوجود ، و إمّا الاتّحاد بین الکلّی و الأفراد ، و هذان منتفیان أیضاً هنا ، فلقد صوّر صاحب (الکفایه) الاتحاد بین الجامع الواحد البسیط ، و بین المرکّبات المختلفات ، إذْ « الصلاه » مشتمله علی مقولاتٍ مختلفه کالوضع و الکیف و الأین - بناءً علی دخولها فی الصلاه - و هی مرکّبه من أجزاء ، فمقوله الکیف مثلاً فیها هی القراءه و هی مرکّبه من أجزاء .

فمع وجود هذا الاختلاف المقولی ، و مع وجود الترکیب ، فإنّه یلزم إمّا ترکّب البسیط - و هو الجامع المفروض - و إمّا بساطه المرکّب ، إمّا وحده الکثیر و إمّا کثره الواحد ، و کلاهما محال ، لأن النسبه بین البساطه و الترکّب و بین الوحده و التعدّد و الاختلاف ، هی نسبه التقابل ، و اتّحاد المتقابلین محال .

و علی الجمله ، فإن کلامه فی المقام - حیث صوّر الجامع الواحد البسیط بین أفراد الصلاه ، و الاتحاد بینه و بینها بنحوِ اتّحادٍ - یستلزم محالین : اتّحاد البسیط مع المرکّب ، و اتّحاد البسیط الواحد مع المقولات المختلفه .

و ثانیاً :

إن الجامع المحتمل هنا لا یخلو عن أحد أقسامٍ ثلاثه : فإمّا هو الجامع العنوانی ، و إمّا الجامع النوعی ، و إمّا الجامع الجنسی . أمّا الأوّل فغیر مقصود منه ، لأن الجامع العنوانی غیر قابل للاتّحاد مع المعنون ، لأن موطنه هو الذهن فقط ، مثل عنوان « مفهوم النسبه » ل « لواقع النسبه » . و أمّا الثانی و الثالث فکذلک ، لأن أجزاء الصّلاه أنواع من أجناس مختلفه ، فالرّکوع من مقوله الوضع و القراءه من مقوله الکیف ، و المقولات أجناس عالیه ، و إذا کانت أجناساً عالیه فالجامع الجنسی غیر ممکن ، و مع عدم إمکانه لا مورد لاحتمال الجامع النوعی . فما هو الجامع الذی تصوّره جامعاً بسیطاً متّحداً مع المرکّبات

نحو اتّحاد ؟

و ثالثاً :

إن المقصود تصوير الجامع بناءً على الصحيح ، و هذا مستحيل ، لأنّ كونه على الصحيح يعنى أخذ جميع الخصوصيّات ، و كونه جامعاً يعنى إلغاء الخصوصيّات ، مثلاً : صلاه المسافر متقوّمه بخصوصيّه « بشرط لا » بالنسبه إلى الركعتين ، و صلاه الحاضر متقوّمه بخصوصيّه « بشرط شىء » بالنسبه إليهما ، فكيف يصوَّر الجامع بينهما مع حفظ الصحّه ؟ كيف يجمع بين رفض الخصوصيّات و أخذها ؟

و لا يخفى ورود هذا الإشكال ، سواء كان الجامع ذاتيّاً كما عليه المحقق الخراسانى ، أو عرضيّاً كما عليه الشيخ الحائرى و تبعه السيد البروجردى .

و سيأتى ذكره .

و رابعاً :

إن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فباستعمال اللّفظ يتمّ إحضار المعنى إلى الذهن و يتحقّق التفهيم ، و الوضع لمعنىً مستخرجٍ ببرهانٍ فلسفى لا يصلح لأنْ يكون سبباً لإحضار المعنى فى الذهن و حصول التفهيم ، و كيف يأتى إلى أذهان المتشرّعه معنى « معراج المؤمن » و « الناهى عن الفحشاء » و« عمود الدين » من لفظ « الصّلاه » ؟

إن هذا التصوير لا يناسب عرف المتشرّعه .

و هذا الإشكال يرد على التصويرات الآتيه أيضاً .

۲ – تصوير المحقّق العراقى

و ذهب المحقق العراقى إلى الجامع الوجودى ، فراراً مما ورد على

التّصوير السابق ، فأثبت وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه عن طريق الأثر كما ذكر صاحب (الكفايه) ، لكن مع إصلاحٍ له ، بإرجاع الآثار المتعدده من « معراج المؤمن » و « قربان كلّ تقى » و « الناهى عن الفحشاء » إلى أمرٍ واحدٍ بسيط ، و هو بلوغ العبد فى الصلاه إلى مرتبهٍ يحصل له فيها جميع هذه الخصوصيّات ، من القربانيّه و المعراجيّه و غير ذلك ، فكان الأثر واحداً كالمؤثر .

و أثبت الجامع بين الأفراد الصحيحه بأنه مرتبه من الوجود تجمع بين المقولات المختلفه و الكيفيّات المتشتّته ، حيث أنّ لكلّ صلاهٍ أفراداً عرضيّه و أفراداً طوليّه ، و كلّ صلاه تشتمل على مقولات ، لكنّ تلك المرتبه من الوجود يكون صدقها على الأفراد العرضيه بنحو التواطى ، و على الأفراد الطوليّه بنحو تشكيكى .

فالجامع بين الأفراد هو مرتبه من الوجود ، بنحو الوجود السارى ، مع إلغاء الخصوصيّات ، فإن لكلّ ماهيّه من الماهيّات الموجوده وجوداً خاصّاً ، فإذا الغيت خصوصيّه موجودٍ و خصوصيّه موجود آخر ، تحقّق وجودٌ جامعٌ بينهما سارٍ فيهما ، فى قبال الموجودات الاُخرى .

إن الوجود الخاص فى الحين الذى مع السجود قد تضيّق بالسجود ، و كذا الذى مع الركوع ، و القراءه ، و غيرهما ، فإذا الغيت هذه الخصوصيّات ، و لم يكن الركوع و السجود و القراءه و غيرها قيوداً ، لم تكن داخلةً فى المسمّى ، بل يكون المسمّى بلفظ « الصّلاه » هو ذلك الوجود الواحد المجتمع مع هذه الامور بنحو القضيه الحينيّه ، و هذا صادق على جميع الأفراد ، العرضيّه و الطوليّه ، إلّا أن الصّدق على العرضيّه بنحو التواطى و على الطوليّه بنحو

التشكيك ، و هو - أى الوجود - لا ـ ربط له بالوجود الذى فى العبادات الأخرى ، فإنّ المسمّى للفظ الحج مثلًا و إنْ كان هو الوجود كذلك ، إلّا أنه وجود يتخصّص بالطواف و السّعى و غيرهما من أعمال الحج .

و تلخّص : إن الجامع بين الأفراد الصحيحه من الصلاه مثلاً ـ هو الوجود السارى الموجود فيها ، فإنّه يجمع بينها بعد إلغاء الخصوصيّات ، و هذا الوجود هو مسمّى لفظ الصلاه ، و هذا اللّفظ يصدق على جميع الأفراد العرضيّه و الطوليّه ، من صلاه الغريق إلى الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط ، فيكون الوجود مأخوذاً بالنسبه إلى الأقل من الأجزاء بشرط شىء و بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط ، نظير « الكلمه » فى علم النحو ، فإنّ المسمّى لهذه اللفظه يتحقق بالحرف الواحد ، و لكنّه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط . و كذا لفظ «الجمع» فإنّ أقلّه الثلاثه ، فهو مشروط بذلك ، إلّا أنه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط .

فالمسمّى الموضوع له لفظ « الصلاه » هو الوجود المنطبق على جميع الأفراد ، و الأفراد محقّقه للمأمور به ، بحسب اختلاف حالات المكلّفين .

فالجامع بسيط و ليس بمركّب ، و لا مشكله من ناحيه الاتّحاد مع الأفراد ، فإنّه يتّحد مع مختلف الأفراد و الحالات ...

هذا تقريب تصوير المحقّق العراقى و إنْ استدعى بعض التكرار لمزيد التوضيح .

اُورد عليه :

أوّلاً : بعدم عرفيّه هذا الجامع .

و فيه :

إن الموضوع له اللّفظ هو الوجود الجامع بنحو الوجود السارى ،

و الوجود أمر يعرفه أهل العرف و يفهمه ، فهم كما يعرفون الركوع و السجود و ... و يفهمونها ، كذلك وجود هذه الأشياء واضح عندهم بل أوضح و أبين .

و ثانياً : بأن الألفاظ إنما توضع على ما هو قابلٌ للوجود ، و حقيقه الوجود ليست من الامور القابله للوجود .

توضيحه : إنّ الحكمه من الوضع هو الانتقال ، و الانتقال هو وجود الشيء فى الادراك ، و ليس للموجود وجود فى الإدراك - لأن الوجود إما ذهنى و إمّا خارجى ، فالخارجى لا يأتى إلى الذهن ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، و الذهنى لا يأتى كذلك ، لأن المماثل لا يقبل المماثل - وعليه ، فليس لحقيقه الوجود لفظ موضوع له .

إذن .. لا يمكن أنْ يكون اللّفظ موضوعاً لواقع الوجود .

و فيه :

إنّ الموضوع له اللّفظ هو واقع الوجود و حقيقته ، و ليس الماهيّه ، و إلّا لزم أن لا يكون لفظ يعبّر عن البارى تعالى ، لأنّه لا ماهيه له . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لو كان حكمه الوضع هو القابليّه للانتقال بالكنه ، فللإشكال وجه ، لكنّ المراد هو القابليّه بالوجه ، و هذا بالوجود حاصل ، ففى الوجود يمكن الانتقال بالوجه ، و لذا كان معرفه الشيء بوجهه معرفه بوجهٍ .

فما أورده المحقق الأصفهانى و تبعه فى (المحاضرات) غير وارد .

و أورد شيخنا بما يلى :

أولاً :

إن هذا ينافى مختار المحقق العراقى فى حقيقه الوضع ، فقد قال هناك بأن الوضع عباره عن ملازمهٍ بين طبيعى اللّفظ و المعنى ، أو اختصاصٍ بين

الطبيعتين ، فليس اختصاصاً و ملازمةً بين الوجودين .

و ثانياً :

إن الـذى يلغى الخصوصـيّات هو الـذهن ، فهو موطن إلغائها و ليس الخارج ، فالوجود السارى إنما يكون فى الذهن ، فهو وجود عنوانى لا خارجى ، فهو رحمه اللّه قد فرّ من الوجود العنوانى و كرّ عليه .

و ثالثاً :

إن امتياز صـلاه الصـبح عن صـلاه المغرب - مثلًا - هو بكون الاُولى مقيَّدةً بعدم الثالثه ، فهى بالنسـبه إليها بشرط لا ، و الثانيه - أى المغرب - مقيَّده بوجود الثالثه ، فهى بالنسـبه إليها بشـرط شىء ، فهنا وجود و هناك عدم ، و الجامع بين الوجود و العدم غير معقول .

فإنْ أراد من الجامع : الجامع اللّابشرط المقسمى ، فهذا جامع ماهوى و ليس بوجودى .

و رابعاً :

إن الصحّه متقوّمه بأخذ الخصوصيّه ، فكيف يكون الجامع - المفروض كونه الموضوع له الصحيح - لا بشرط بالنسبه إلى الزياده المحتمل دخلها فى الصحه ؟

هذا كلّه فى مرحله الثبوت .

و أورد عليه شـيخنا : بـأن هـذا التصوير لاـ يتناسب و مرحله الإثبات ، فإن ما ذهب إليه من القول بأنّ الخصوصـيّات من الركوع و السـجود و غيرهـا لاـ دخـل لهـا فى المسـمّى ، و إنما هى مشـخّصات فرديّه ، تخالفه النصوص الكثيره الصـريحه فى : أن الصـلاه افتتاحها - أو تحريمها - التكبير و تحليلها التسليم ،

لأنّ لسانها كون هذه الأمور مقوّمه لحقيقه الصّلاه .

٣ – تصوير المحقق الأصفهانى

و ذهب المحقق الأصفهانى إلى أنّ الموضوع له لفظ الصّلاه – بناءً على الصحيح – هو الجامع التركيبى الذاتى المبهم .

و التركيبى ما له جزء ، و يقابله البسيط ، و هو تارةً : يكون جزءاه موجودين بوجود واحدٍ ، كالإنسان المركّب من الحيوان و الناطق ، و هما موجودان بوجودٍ واحد ، و اخرى : يكونان موجودين بوجودين ، أو تكون أجزاء موجوده بوجودات و بينها وحده اعتباريه ، و ما نحن فيه من هذا القسم .

فالموضوع له « الصلاه » مركّب من الأجزاء ، و هى عباره عن التكبيره و الركوع و السجود ... فهو جامع تركيبى و هو ذاتى ، و ليس بعرضى ، كما عليه صاحب (الدرر) و غيره ، و هو أيضاً مبهم ، بمعنى أنّ لكلّ جزءٍ من أجزائه عرضاً عريضاً ، فالركوع مثلاً يعمّ ركوع المختار إلى إيماء المحتضر ، و القراءه تشمل القراءه التامّه الكامله ... و ما يقوم مقامها ، حتى الإخطار الحاصل فى القلب بدلاً عنها ... و هكذا .

و ذكر لمزيدٍ من التوضيح لمعنى الإبهام : أن الإبهام فى الوجود يختلف عن الإبهام فى الماهيّه ، فهما فيه متعاكسان ، ففى الوجود كلّما ازدادت الشدّه نقصت السّعه و الشمول و الإطلاق ، فكلّما قوى الوجود كان الشمول أقل ، فالإنسان مثلاً وجوده أشدّ من وجود الحيوان ، لكنه لا يصدق على الحيوان و النبات و الجماد ، بخلاف الماهيّه فإنها بالعكس ، فكلّما ضعفت زادت سعتها ، فالجنس – كالحيوان أضعف من النوع – كالإنسان – ، لوجود التعقّل فى الإنسان دونه ، إلّا أنّ سعه الحيوان أكثر .

و على هذا ، فإن الماهيّه تصلح لشمول جميع الأفراد على الرغم من الاختلاف الكثير فيها كمّاً و كيفاً .

قالوا : و الإبهام فى الماهيّه يكون بالخصوصيّات الخارجه عنها ، فحقيقه الحيوان - مثلاً - معلومه ، لكن الإبهام يقع من جهه العوارض ، و كذا الإنسان فإنه الحيوان الناطق ، إلّا أن الإبهام يكون من حيث الكمّ و الكيف و العوارض ، و كلّما كان الإبهام فى الماهيّه أكثر كان الصدق أوسع .

إلّا أن المحقق الأصفهانى ذكر عن بعض الأكابر - صدر المتألّهين - الإبهام و التشكيك فى نفس الذات ، كأن تكون الشده و الضعف داخلةً فى ذات ماهيّه البياض ، لا أن تكون من عوارضها .

قال : فهذا هو الجامع الموضوع له اللّفظ ، و إنْ لم يمكن لنا التعبير عنه إلّا بخواصّه ، كما لو جعل لفظ « الخمر » لتلك الذات المبهمه من حيث الإسكار و اللون و منشأ الاتخاذ ، إلّا أن تلك الذات مسمّاه بهذا الاسم .

فهو جامع مركّب لا بسيط ، خلافاً لصاحب (الكفايه) و المحقّق العراقى .

و هو جامع ذاتى وفاقاً لصاحب (الكفايه) و خلافاً لغيره .

قال شيخنا :

فما أورد عليه من أنه غير عرفى ، فى غير محلّه ، فإنّ الموضوع له لفظ « الركوع » نفس هذا المعنى الذى يفهمه العرف ، غير أنه مبهمٌ بالمعنى المذكور ليشمل جميع الأفراد .

و كذا الإيراد بأنه ليس بجامعٍ على الصحيح ، لأن الصّحيح ما هو الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط المعتبره ، و ما ذكره غير منطبق عليه ، نعم ، هذه

الصّلاه على اختلاف مراتبها صالحه للنهى عن الفحشاء ، فالجامع لم يكن على الصحيح .

و فيه : إن المحقق الأصفهانى يقول بأن مفاد الأدلّه كون الصلاه مقتضيةً للنهى عن الفحشاء لا أنها تنهى عنه بالفعل ، فيكون الموضوع له هو الناهى عن الفحشاء الاقتضائى لا الفعلى ، و هذا ينطبق على كلا القولين ، الصحيحى و الأعمّى .

و كذا الإيراد باستلزام ما ذكره للفرد المردّد ، و هو باطل .

ففيه : إنه يقول بأن المردّد لا ماهيّه له و لا هويّه ، لكنّ الإبهام فى الماهيّه غير الإبهام فى الفرد ، نعم لو كان الإبهام فى الماهيّه ملازماً للإبهام فى الوجود فالإشكال وارد ، لكن لا ملازمه ، فالركوع عباره عن ذاتٍ لها مراتب ، فإذا وجدت تعيّنت بمرتبةٍ منها ، فتوجد بركوع المختار أو بركوع المضطر ، و هكذا ... و مثله النور و اللّون ...

الحق فى الإشكال

بل الإشكال الوارد هو : إن التشكيك فى الماهيّه عباره عن الاختلاف فى المرتبه ، كالشدّه و الضّعف ، و خصوصيّه الشدّه - مثلاً - لا تخلو إما أن تكون داخلةً فى الماهيّه أو خارجه عنها .

فعلى الأوّل : يكون البياض هو الشديد منه فقط ، و لا يصدق هذا الاسم على البياض الضعيف ، و يكون ركوع المختار هو الركوع ، و ذات هذه الركوع غير ذات الركوع من المضطر ، لعدم وجود ذاتٍ واحدةٍ تنطبق على درجتين .

و على الثانى : تكون الخصوصيّه خارجةً عن الذّات ، فالماهيّه متعيّنه و لا إبهام فيها .

ص:۲۴۶

فمـا ذكره من أنّ المـاهيّه كلّما ضـعفت كانت أشـمل و أعم [و إنْ كان صـحيحاً ، لكون الجنس لا متحصّل ، و النوع متحصّل ، كالإنسـان المتحصّـِل بالنـاطقيّه فلا يتحصّل بشـىء آخر] إلّا أنها فى أىّ مرتبهٍ كانت غير مبهمه فى الـذات ، فنفس « الإنسان » لا إبهام فيه ، فهو الحيوان الناطق ، و الحيوان و إن كان مبهماً من حيث البقريه و الإنسانيه ، إلّا أنه فى حدّ نفسه غير مبهم .

و الموضوع له لفظ « الصـلاه » إن لم يكن له ذات فلا كلام ، و إن كان للصـلاه ذات و هى مركّبه كما قال ، فلكلّ جزء منه ذات ، و لا إبهام فى حدّ الذات ، فانهدم أساس التصوير .

بقى الكلام فى رأى الشيخ و الميرزا

قد فرغنا من ذكر تصويرات المحققين الخراسانى و العراقى و الأصفهانى بناءً على الوضع للصحيح .

أمّا المحقق النائينى فلم يتصوَّر الجامع ، لا بناءً على الصحيح و لا بناءً على الأعم .

أما على الصحيح ، فلأن مراتب الصحّه متعدّده ، فأقلّ مراتب الصّلاه الصّحيحه صلاه الغريق ، و أعلى مراتبها صلاه الحاضر القادر المختـار ، و بينهمـا وسائط كثيره ، و تصوير الجامع الحقيقى الـذى يتعلَّق به الأمر و يجمع تمام المراتب صـعب . و أمّا على الأعم فأصعب ، فإنّ كلّ صلاه فرضت إذا بدّل بعض أجزائها إلى غيرها بقى الصّدق على حاله .

قال : و يمكن دفع الإشـكال عن كلا القولين بالالتزام بأن الموضوع له لفظ الصّلاه هو عباره عن صلاه العالم العامد القادر ، و أمّا باقى الصلوات فهى أبدالٌ للموضوع له ، و إنّما تسمى بالصلاه ادّعاء أو مسامحه ، نعم ، يمكن

تصویر جامعٍ بین القصر و الإتمام فقط .

و لمّا کان الأصل فی کلامه هو ما جاء فی (تقریرات) الشیخ الأعظم قدّس سرّه فلا بدّ من التعرّض لذلک ، و هذا حاصله (۱) :

إنّ « الصلاه » معناها عباره عن الصلاه ذات الأجزاء و الشرائط ، فهل المراد منها خصوص ما یأتی به المکلّف العالم العامد القادر المختار ، أو الأعم منه و من الجاهل و الناسی و العاجز و غیر المختار ؟ فهل الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط بالمعنی الأخص ، و قد عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط الشخصیّه ، أو بالمعنی الأعم الذی عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط النوعیّه ؟

قال الشیخ : فیه وجهان ، أحدهما : القول بأنّ الصلاه هی الواجده للأجزاء و الشرائط لمن هو عالم قادر مختار ، وعلیه ، فصلاه غیره من المکلَّفین لیست بصلاهٍ بل هی بدل عن الصلاه .

و الوجه الثانی : القول بأن الصّلاه هی الواجده للأجزاء و الشرائط من سائر المکلَّفین ، وعلیه ، فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراک اللفظی ، و إمّا من القول بالاشتراک المعنوی . أمّا الأوّل فباطل ، و أمّا الثانی فالجامع إن کان مرکّباً لزم تداخل الصحیح و الفاسد ، و إن کان بسیطاً فهو إمّا « المطلوب » أو الملزوم المساوی له ، أمّا الأوّل فمحال ، للزوم أخذ ما هو المتأخّر عن المسمّی فی المسمّی ، و أمّا الثانی فهو خلاف الإجماع القائم علی جریان البراءه فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر فی الأجزاء و الشرائط ، و هذا المعنی البسیط لا یتصوَّر فیه ذلک .

و علی الجمله ، فإن لفظ « الصلاه » موضوع لصلاه القادر المتمکن من

۱- (۱)) مطارح الأنظار : ۹ .

جميع الأجزاء و الشرائط ، و هى المرتبه العليا من مراتب الصلاه ، و تصوير الجامع لجميع المراتب غير ممكن ، غير أنّ المتشرعه لمّا رأوا أن صلاه العاجز مثلاً وافيه أيضاً بالغرض من الصلاه - و هو النهى عن الفحشاء مثلاً - استعملوا هذا اللّفظ فيه ، تنزيلاً لفاقد الجزء مثلاً بمنزله الواجد له ؛ بلحاظ الاشتراك فى الأثر ، و كان حقيقةً عرفيّه ، و نظيره لفظ « الإجماع » فى الاصول ، فقد اريد منه أوّلاً اتّفاق الكلّ ، ثم لمّا وجدوا اتّفاق البعض الكاشف عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر يشارك المعنى الأصلى فى حصول الغرض منه ، فأطلقوا عليه لفظ الإجماع و كان صادقاً عليه ؛ و كذلك لفظ « الخمر » فى العرف ، فإنه قد وضع أوّلاً للمتّخذ من العنب ، ثم إنه لأجل حصول الأثر من المتّخذ من التمر مثلاً سمّوا هذا أيضاً خمراً ، فكان المعنى الأعم ، للحاظ الأثر و هو الإسكار .

قال شيخنا :

فى كلامه قدّس سرّه نظر من جهتين :

الاولى : إنه جعل الإطلاق الأوّلى للفظ الصلاه ، للصلاه الواجده للأجزاء و الشرائط من العالم العامد المختار القادر ، فكان الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط الشخصيّه حسب تعبيره ، و أمّا غير هذا الفرد فقد أطلق عليه اللّفظ بسبب حصول الغرض منه - كما فى لفظ الإجماع - و حينئذٍ ، فقد واجه الشيخ إشكالاً فى تعميم الشرائط ، فدليل اعتبار الطهاره يتعذر التمسك به لاشتراطها فى صلاه الناسى و العاجز ، و كذا أدلّه الموانع و القواطع ، فالتزم هناك بالتمسّك بالإجماع على الاشتراط .

لكنْ يرد عليه : إن نفس صلاه العالم القادر المختار لها أفراد ، كصلاه الجمعه المشتمله على الأجزاء من الخطبتين و غيرهما ، و على الشرائط كالعدد

و السلطان العادل ، و كصلاه الظهر الفاقده لجميع هذه الأجزاء و الشرائط ، و كصلاه العيدين المعتبر فيها أجزاء اخرى ، و كصلاه الآيات ، و كصلاه المسافر التى هى بشرط لا عن الركعتين فى مقابل صلاه الحاضر التى هى بشرط شىء ، فكيف يمكن فرض الأجزاء الشخصيّه ؟ فإن قال الشيخ بذلك فى مرتبه العالم القادر المختار فقط ، لزم القول فى غير هذه المرتبه إمّا بالاشتراك اللّفظى و إمّا بالاشتراك المعنوى ، و الثانى إما بسيط و إما مركّب . فيعود الإشكال و يرجع ما ذكره على نفسه .

و الثانيه : إن ما ذكره لا يتناسب مع مقام الإثبات ، فجميع النصوص تسمّى صلاه العاجز بالصّلاه ، و كذا صلاه الناسى ، تماماً كما فى صلاه العالم القادر المختار ، و لا وجه لتخصيصها بصلاه القادر العالم المختار ، فإن اعتبار الطهاره فى صلاه العاجز مثلاً إنما هو لإطلاق دليل « لا صلاه إلّا بطهور » و ليس بالإجماع .

و تلخص : أن كلام الشيخ غير مقبول ، و كلام الميرزا المبتنى عليه أيضاً غير مقبول .

ثم إنّ المحقق النائينى - بعد أنْ قال بصعوبه تصوير الجامع كما فى (أجود التقريرات) و أن لفظ الصلاه موضوع للمرتبه العاليه ، و أنه يستعمل فى غيره ادّعاءً أو مسامحةً - قال : بأن وضع الأسماء للمركّبات كأسماء المعاجين هو من هذا القبيل ، فإن اللّفظ قد وضع للمرتبه العاليه الكامله ، و مع ذلك يستعمل فى الفاقد لبعض الأجزاء ، من جهه الاشتراك فى الأثر ، و أما الفاقد للتأثير فإنّه يستعمل فيه من باب تنزيل الفاقد بمنزله الواجد ، أو من جهه المشابهه فى الصوره .

ص:۲۵۰

و فیه :

أوّلاً : إنّ التنظیر المذکور فی غیر محلّه ، فصانع المعجون لا إحاطه له بما یطرأ علی صنعه ، بخلاف الشارع .

و ثانیاً : إنّ تشخیص المرتبه العالیه فی مثل الصلاه غیر ممکن ، لعین ما تقدّم من الاختلاف بین أفراد الصّلاه ، فإنه مع ذلک لا یمکن تصویر مرتبه واحده من المراتب العالیه لتکون الموضوع له .

۴ – تصویر الشیخ الحائری و السید البروجردی

و بعد الفراغ عن صور الجامع البسیط الماهوی ، و الجامع البسیط الوجودی ، و الجامع الذاتی الترکیبی ، تصل النوبه إلی الجامع العَرَضی ، و هو تصویر جماعه منهم : الشیخ الحائری و السید البروجردی ، غیر أنّ الأول جعله « التعظیم » و الثانی : « التخشّع » .

قال السید البروجردی (۱) بعد ما نصَّ علی أن لا سبیل لتصویر الجامع الذاتی أصلاً – :

و أمّا الجامع العرضی ... الذی یخطر ببالنا : إنّ حال المرکّبات العبادیّه کالصلاه و الصوم و الزکاه و أمثال ذلک ، حال المرکّبات التّحلیلیه ، کالإنسان و نظائره ، فکما أنّ الإنسان محفوظ فی جمیع أطوار أفراده ، زادت خصوصیّه من الخصوصیّات أو نقصت ، کان فی أقصی مراتب الکمال أو حضیض النقص ، و ذلک لأن شیئیّه الشیء بصورته لا بنقصانه و لا بکماله ، کذلک حال المرکّبات الاعتباریه العبادیّه ، بمعنی أنه یمکن اعتبار صوره واحده یمتاز بها کلّ واحدٍ من هذه المرکّبات عن غیرها ، و تکون تلک الصّوره ما به الاجتماع

۱- (۱)) الحجه فی الفقه : ۵۷ .

لتمـام الأـفراد و جميع المراتب ، و مـا به الامتياز عن غيرها ، و تكون محفوظةً فى جميع المراحل و المراتب ، و إنْ كان فى غايه الضعف ، مثل صلاه الغريق و العاجز ، أو فى منتهى الكمال مثل صلاه الكامل المختار الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ، إذ بعد فرض ما به شيئيه هذه المركبات الاعتباريّه ، فكلّما كان هذا موجوداً فأصل الشىء كان موجوداً لا محاله .

و هـذا الشـىء – على مـا يؤدّى إليه النظر – هو التخشّع الخـاص فى الصـلاه ، فإنّ التخشّع الخاص هو الـذى يكون محصّل شـيئيه الصّـلاه ، و به تصـير الصـلاه صـلاةً ، و هو محفوظ فى جميع أفراد الصـلاه و مراتبها المختلفه ، و هذا هو المناسب لمقام عبوديّه العبد بالنسبه إلى مولاه .

و أمّا فى سائر المركّبات ، فيمكن أيضاً افتراض جامعٍ من قبيل ما فرضـناه فى الصـلاه ، على حسب الخصوصـيّات و المقامات . و لعلّ هذا هو المراد من الوجه الثالث الذى استدلّ به القائلون بالأعم ، إلّا أن تمثيلهم بالأعلام الشخصيّه مما لا يناسب هذا الكلام .

و حاصل هذا الوجه :

إن الجامع عرضـى لا ذاتى ، و هو « التخشّع » ، و هو يتّحد مع جميع المراتب و الحالات ، و نسـبته إلى الأجزاء نسـبه الصّوره إلى المادّه ، نظير إنسانيّه الإنسان الموجوده معه فى جميع الأحوال و الأطوار .

الإشكال على هذا التصوير

و أورد عليه شيخنا بوجوه :

أحـدها : إن المفروض كون الخصوصـيّات مقوّمه للصـحّه ، فصـلاه الصّـبح متقوّمه بعدم الركعه الثالثه ، و صـلاه المغرب متقوّمه بوجودها ، فواقع الصحّه

متقوّم بالخصوصيّه ، وعليه ، فالتخشّع و التوجّه فى صلاه الصبح متقوّم بعدم الثالثه ، و هو فى صلاه المغرب متقوّم بوجودها ، فكيف يمكن أن يكون جامعاً بينهما ؟

و الثانى : إن هذا التصوير لو كان للأعم أو كان مشتركاً بينه و بين الصحيح كان له وجه ، لكن المفروض كونه على الوضع للصحيح فقط ، و حينئذٍ يرد عليه بأنه جامع متداخل بين الصحيح و الفاسد ، إذ الصلاه ذات الأربع من المسافر فاسده و هى من الحاضر صحيحه ، و التخشّع موجود فى كليهما .

و الثالث : إنّ ما ذكره من كون نسبه التخشع إلى الأجزاء نسبه الصّوره إلى المادّه ، فيه : إن الصوره إمّا هى الصوره الجوهريّه ، و هى عباره عن الفصل ، و إمّا الصوره العرضيّه ، و هى عباره عن الشكل ، فإنْ أراد « الشكل » فإنّه غير متّحد مع المتشكّل ، لأنه عرض و هو يقوم بالأجزاء و لا يتّحد معها ، و إنْ أراد الصوره الجوهريّه ، فإنّها تكون جامعاً ذاتيّاً لا عرضيّاً ، و الجامع الذاتى لا يجتمع مع المتقابلات ، فتعود الإشكالات كلّها .

تصویر الجامع بناءً علی الأعم

اشاره

و تلخّص عدم معقولیّه الجامع بناءً علی الوضع للصحیح مطلقاً .

و قد ذکرت وجوه لتصویر الجامع بناءً علی الوضع للأعم من الصحیح و الفاسد :

الوجه الأول

و أوّلها و أهمّها تصویر المیرزا القمّی رحمه اللّه (1) ، فإنه قال : بأن الموضوع له لفظ الصلاه هو عباره عن أرکان الصلاه فقط ، و أمّا ما زاد عنها فلیس بداخل فی المسمی الموضوع له ، بل هو من متعلَّق الأمر و الطلب ، و إذا کان الموضوع له هو الأرکان فهی موجوده فی الصلاه الصحیحه و الفاسده معاً .

الإشکالات

و قد أورد علیه المحقّق الخراسانی بوجهٍ ، و المحقق النائینی بوجهین :

قال المحقق الخراسانی : بأنّ لازم هذا القول أن یصدق « الصلاه » علی الأرکان بوحدها ، و الحال أن الأمر لیس کذلک ، لصحّه سلب « الصلاه » عمّا لا یشتمل إلّا علی الأرکان ، هذا من جههٍ ، و من جههٍ اخری ، فإن « الصّلاه » صادقه علی ذات الأجزاء و الشرائط عدا الرکوع مثلاً .

فظهر أنّ الموضوع له لفظ « الصلاه » لیس الأرکان وحدها .

۱- (۱)) قوانین الاصول ۴۴/۱ .

و قال المحقق النائینی :

أوّلاً : إن الأركان لها مراتب متعدّده ، فیلزم تصویر جامع ذاتی أو عرضی بین جمیعها ، و حینئذٍ تعود الإشكالات .

و ثانیاً : إنّ خروج ما عدا الأركان لا یخلو من أحد حالین :

إمّا أن تكون خارجه عن حقیقه الصّلاه ، و لازمه أن یكون صدق « الصّلاه » علی تام الأجزاء و الشرائط مجازیّاً ، بعلاقه الكلیّه و الجزئیه ، و هذا خلف ، لأن المفروض تصویر جامع یكون صادقاً علی الصحیح و غیره علی وجه الحقیقه .

و إمّا أن تكون إذا وجدت داخلةً فی حقیقه الصلاه و إذا عدمت خارجه عنها ، و لازمه أن تكون الذات مردّدةً ، و أن یكون شیء عند وجوده مؤثّراً و عند عدمه غیر مؤثّر ، و هذا غیر معقول .

دفاع السیّد الخوئی

و قد تبع السید الخوئی المحقّق القمی فی هذا التصویر و اختار هذا الوجه ، و أجاب عن الإشكالات المذكوره (1) :

الجواب عن إشكال المحقق النائینی

فأجاب عمّا أورده المحقق النائینی : بأنّ الصّلاه مركّب اعتباری ، و الموضوع له هذا اللّفظ هو الأركان لا بشرط عن الزیاده ، و الإشكال مندفع ، و ذلك ، لأنّ المركّب الذی لا تقبل أجزاؤه التغیّر و التبدّل و الزیاده و النقیصه هو المركّب الحقیقی ، لأنّ جزئیّه كلّ جزءٍ فیه حقیقیّه و غیر مرتبطه باعتبار معتبر .

أمّا المركّب الاعتباری ، فمنه ما یكون محدوداً بحدٍّ من ناحیه القلّه

۱- (۱)) محاضرات فی اصول الفقه ۱۶۸/۱ .

و الكثره معاً كالعدد ، فإن التركيب فيه اعتبارى ، و أن عنوان الأربعه - مثلًا - قد وضع لهذه المرتبه المعيّنه من العدد ، فلو زاد أو نقص انتفى . و منه ما يكون محدوداً بحدٍّ من ناحيه القلّه فقط ، أما من ناحيه الكثره فليس بمحدودٍ ، كالكلمه و الكلام ، فحدّ الكلام من ناحيه القلّه أنْ يكون مفيداً ، و هو يحصل بالفعل و الفاعل ، لكنه من ناحيه الكثره فهو لا بشرط ، و كمفهوم « الدار » فإنّه مركّب اعتبارى يتقوّم بقطعهٍ من الأرض و من السقف و الغرفه مثلًا ، لكنّه لا بشرط بالنسبه إلى الزائد ، من الغرف و المرافق و غير ذلك ، و أيضاً : هو لا بشرط من حيث المواد المصنوع منها الجدار و السّقف ...

و« الصّلاه » من هذا القسم ، فهى مركّب اعتبارى ، و الأمر فيها بيد المعتبر ، و قد جعل قوامها الأركان ، لا بشرط بالنسبه إلى الزائد عليها ، و كلّ ما فيها معها كان جزءاً و إلّا فليس بجزءٍ ، و هذا مقصود الأعلام - مثل المحقق الأصفهانى ، و السيد البروجردى - من فرض التشكيك فى المركّبات من الصّلاه و الحج ، و من الدار ، و الجَمع ... و أنه لا مانع من الإبهام فى ناحيه الكثره مع وجود الحدّ فى ناحيه القلّه .

و على الجمله ، فإنه تسميه و وضع ، و للواضع أن يضع اللّفظ على الشىء الذى اعتبره كيفما اعتبره ، فله أنْ يضع اسم « الصلاه » على أجزاءٍ معيّنهٍ مخصوصهٍ هى الأركان ، بحيث لو انتفى واحد منها انتفى الموضوع له ، لكنْ لا يحدّد المعنى و الموضوع له من ناحيه الكثره بحدٍّ ، فإن جاء شىء زائداً على الأركان كان جزءاً و إلّا فلا ، و له أن يضع اسم « الدار » على كذا ، و كلمه « الجمع » على كذا ، على ما عرفت .

فاندفع الإشكال الثانى بكلا شقّيه ، فإن الاستعمال فى المشتمل على

الأکثر حقیقی و لیس بمجاز ، و أنّ المحذور المذکور - و هو کون شیء عند وجوده داخلاً فی حقیقه الموضوع له و خارجاً عنها عند عدمه - غیر لازم ، بناءً علی کون الحقیقه بشرط بالنسبه إلی الزائد .

و أمّا إشکاله الأوّل - و هو کون الأرکان کلّ واحدٍ منها ذا مراتب - فیندفع علی ما ذکر ، بأنّ المقوّم للحقیقه هو أحد المراتب علی البدل ، فإمّا الرکوع الحاصل من القادر ، و إمّا الإیماء الحاصل من العاجز ، و کذا القیام و القراءه ... إذْ التردید فی القضایا الاعتباریه ممکن .

هذا تمام الکلام علی ما ذکره المحقق النائینی ، و قد کان یتعلّق بمقام الثبوت .

الجواب عن إشکال المحقق الخراسانی

و أما إشکال المحقق الخراسانی فیرجع إلی مقام الإثبات ، و یظهر الجواب عنه بالنظر إلی النصوص الوارده فی الصلاه و التأمّل فیها .

فأمّا ما ذکره من صحّه سلب « الصلاه » عمّا لا یشتمل إلّا علی الأرکان ، ففیه : إن مقتضی خبر « لا تعاد الصّلاه إلّا من خمسه » (1) صدق الاسم علی ما اشتمل علی الأرکان ، و عدم صحّه سلبه عنه .

و أمّا ما ذکره من لزوم عدم الصدق علی الفاقد لواحده من الأرکان فقط ، ففیه : أنه لمّا کانت الصلاه أمراً اعتباریّاً ، فإن الصّدق و عدمه یدور مدار الاعتبار من المعتبر ، فلا بدّ من لحاظ النصوص ، فصحیحه الحلبی « الصلاه ثلاثه أثلاث : ثلث طهور و ثلث رکوع و ثلث سجود » (2) تدلّ علی دخول الثلاثه

۱- ((۱)) وسائل الشیعه ۳۷۱/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام باب ۳ من أبواب الوضوء رقم : ۸.
۲- ((۲)) وسائل الشیعه ۳۶۶/۱. باب ۱ من أبواب الوضوء رقم : ۸.

و اعتبارها فی الصّلاه ، و صحیحه زراره : « عن الرجل ینسی تکبیره الإحرام ؟ قال : یعید » (1) تدلّ علی رکنیّه التکبیره .

فحقیقه الصّلاه متقوّمه بهذه الامور .

و الموالاه لا بدّ منها ، و لولاها فالصّلاه منتفیه .

و الاستقبال ، و إنْ ورد « لا صلاه إلّا إلی القبله » (2) لکن الأظهر عدم اعتباره فی الحقیقه ، و لذا لو وقعت إلی غیر القبله نسیاناً أو جهلًا فهی صحیحه .

و أمّا التسلیمه ، فالحق عدم دخولها ، فإنّه بالتسلیم یخرج من الصّلاه ، و لعدم ذکرها فی خبر « لا تعاد » . و لا ینتقض بعدم ذکر التکبیره ، لأن مع عدمها فلا صلاه حتی تصدق الإعاده ، لأن الإعاده هی الوجود الثانی بعد الوجود الأوّل ، فعدم ذکر التکبیره فی خبر « لا تعاد » یؤکّد رکنیّه التکبیره .

هذا ، و غیر هذه الامور واجب فی الصلاه و لیس برکن .

إشکالات شیخنا الاستاذ

و قد بحث شیخنا الاستاذ دام ظلّه عن تصویر المحقق القمی و دفاع السید الخوئی عنه ، فی مقامین :

1 - مقام الثبوت

و الإیراد علیه فی مقام الثبوت من وجوه :

(الوجه الأول) إنه لا ریب فی أنّ أمر الأجزاء و اختیارها فی المرکّب الاعتباری هو بید المعتبر ، فهو الذی یجعل الامور المعیّنه أجزاءً للمرکّب و منها

1- (1) وسائل الشیعه 13/6 . باب 2 من أبواب تکبیره الاحرام رقم : 1 .

2- (2) وسائل الشیعه 217/3 ط الاسلامیه ، الباب 2 من أبواب القبله رقم : 9 .

يتحقق ما اعتبره ، لكنّ النقطه المهمّه هى أنه بعد ما جعل الشىء جزءاً لمركّبه انطبق عليه قانون الكليّه و الجزئيّه ، و هو انعدام الكلّ بانعدام الجزء ، و ليس هذا القانون بيد المعتبر و لا يمكنه التصرف فيه ، بأنْ يجعله جزءاً لكنْ لا ينعدم الكلّ بانعدامه ، وعليه ، فإذا كانت القراءه فى ظرف وجودها جزءاً مقوّماً لحقيقه الصّلاه ، فكيف تبقى حقيقه الصّلاه محفوظه فى ظرف انعدام القراءه ؟

(الوجه الثانى) إن المراد من كون الأركان لا بشرط بالنسبه إلى الزائد هو اللّابشرط القسمى - لا المقسمى - بأنْ يلحظ وجود القراءه و عدمها و لا يؤخذ شىء منهما فى حقيقه الصّلاه ، فنقول : إن قانون اللّابشرط هو اجتماعه مع الشرط ، لكنْ يستحيل دخول الشرط فى اللّابشرط ، فالرّقبه إن كانت لا بشرط بالنسبه إلى الإيمان و الكفر ، فهى تجتمع مع الإيمان لكن يستحيل تقوّمها بالإيمان ، وعليه : فإذا كانت الأركان لا بشرط بالنسبه إلى ما زاد عليها من جهه حقيقه الصّلاه ، استحال دخول الزائد فى حقيقتها فى ظرف وجوده ، و كان لازمه أن يصدق الصّلاه على مجموع الأركان و الزائد عليها صِدقاً مجازيّاً ، مع أنّ المدّعى كونه حقيقيّاً ، كصدقه على الأركان فقط .

(الوجه الثالث) لا ريب فى أنّ كون الشىء جزءاً للمعنى بشرط عدم الشىء ، غير معقول ، و كونه جزءاً له لا بشرط من الوجود و العدم خلف الفرض ، - لأنه افترض كونه جزءاً عند الوجود و خارجاً عند العدم - إذنْ ، كون القراءه جزءاً للصّلاه و مقوّماً لحقيقتها ينحصر بحال وجودها ، فوجودها قد اخذ فى معنى الصلاه الموضوع له هذا اللّفظ ، و هذا يخالف ما تقرّر من أن الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيّه و ذوات الأشياء ، من غير دخلٍ للوجود و العدم . فما ذكر من كون القراءه جزءاً للصلاه إذا وجدت و غير جزءٍ إذا

ص:۲۵۹

انعدمت ، يخالف القانون المذكور ، مضافاً إلى استحالته من جهه أنّ الموجود لا يقبل الوجود الإدراكی .

(الوجه الرابع) قد وقع البحث بين الأعلام فی أن التخيير بين الأقل و الأكثر معقول أو لا ؟ و وجه القول الثانی هو : أنّ الأقل إن كان مبايناً للأكثر فهو معقول ، كالتخيير بين الركعتين و الأربع ، فإنه و إنْ كان بين الأقل و الأكثر لكنّ القصر و الإتمام متباينان فی الواقع ، أمّا فی غير هذه الصوره ، مثل التخيير فی التسبيحات بين المرّه و الثلاثه فغير معقول ، لأنه بمجرّد الإتيان بالمرّه تحقّق الامتثال و حصل المأمور به الواجب ، لأن الانطباق قهری ، و معه يستحيل أن يكون الزائد على المرّه جزءاً للمأمور به .

و على هذا المبنی يبطل كون الزائد عن الأركان جزءاً .

و أيضاً : فإنّ حقيقه الصلاه لا يتحقّق دفعهً ، بل تدريجاً ، فإذا كبّر و ركع و سجد ، فقد تحققت الأركان ، و بهذه الركعه تحقّقت الصلاه ، و المفروض كونها لا بشرط عن الزائد ، فيستحيل أن يكون الزائد جزءاً ... فالبرهان المذكور يجری فی الواجب ، و فی المسمّى الموضوع له اللّفظ ، على حدٍّ سواء .

(الوجه الخامس) إن الوجود - سواء الذهنی أو الخارجی أو الاعتباری - يساوق التّعيين ، و لا يجتمع مع التردّد ، إن ذات الركوع غير اعتباری فهو متعيّن فی ذاته - و إن كانت جزئيّته للصلاه اعتباريّه - فما معنى أنّ الجزء هو أحد مراتب الركوع على البدل ؟ إنّ « أحد الأمرين » إن كان المفهومی ، فهو معقول ، لكنه حينئذٍ جامع مفهومی من صناعه الذهن و ليس بواقعی ، و إن كان المصداقی ، فهو غير قابل للوجود ، و لا ثالث فی البين . فما ذكر - من أن الجامع بين المراتب هو الأحد على البدل - باطل .

۲ – مقام الإثبات

و أمّا فی مقام الإثبات ، فصحیحه الحلبی معارضه بصحیحه زراره : « إذا دخل الوقت وجب الطّهور و الصّلاه » (۱) لکونها صریحه فی خروج الطهاره ، و أخبار التکبیره فیها صحیحه محمد بن مسلم : « التکبیره الواحده فی افتتاح الصلاه تجزی و الثلاث أفضل و السبع أفضل کلّه » (۲) و الإجزاء یکون فی مقام الامتثال و لا علاقه له بمرحله المسمّی و الموضوع له اللّفظ . و أمّا الاستدلال بحدیث « لا تعاد » و کذا کلّ ما اشتمل علی « یعید » و نحوه ، ففیه : أنّها دلیل علی خلاف المطلوب ، لأن الإعاده وجود ثانٍ بعد الوجود الأوّل .

أقول :

قد یناقش فی کلام الاستاذ فی روایه التکبیره ، بأنّها لا تنافی دخول التکبیره فی المسمّی ، لظهورها – و بقرینه ذیلها – فی کفایه المرّه الواحده ، فالرّوایه دالّه علی الأمرین : دخولها فی حقیقه الصّلاه ، و کفایه المرّه ، لکنّ الثلاث و السبع أفضل .

و قد ذکر فی الدوره السابقه أنّ فی بعض الأخبار : إن التکبیره مفتاح الصّلاه ، فقال : بأنّ ظاهر ذلک خروجها عن حقیقه الصلاه ، لأنّ مفتاح الشیء خارج عنه . لکنْ قد یقال : بأن المراد من المفتاح : ما به یفتح أو یفتتح الشیء ، و هذا قد یکون خارجاً کمفتاح الدار ، و قد یکن داخلاً و منه التکبیره ، و لذا جاء فی بعض الأخبار : افتتاح الصّلاه ...

و أفاد فی الدوره السابقه أیضاً ما جاء فی الأخبار من أن فرائض الصلاه :

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۳۷۲/۱ الباب ۴ من أبواب الوضوء ، رقم : ۱ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۱۰/۶ الباب ۱ من أبواب تکبیره الإحرام ، رقم : ۴ .

الطهور و القبله و التوجّه و الدعاء ، قال : فهى فرائض الصّلاه ، و ليست داخله فى الموضوع له اللّفظ . لكنْ قد يقال بعدم المنافاه ، لأنّ الإمام عليه السلام لم يكن فى مقام التفصيل بين ما هو داخل فى الحقيقه و ما هو خارج عنها بل هو فرض فيها .

و لعلّه لِما ذكرنا لم يتعرَّض لهذه الأخبار فى الدوره اللّاحقه .

الوجه الثانی

ما نسب إلى المشهور من أنّ الموضوع له لفظ « الصلاه » مثلاً هو :

معظم الأجزاء ، و متى لم يصدق فالمسمّى غير متحقّق .

و قد ذكر الشيخ الأعظم و المحقق الخراسانی هذا الوجه .

إشكال الشيخ

فأورد عليه الشيخ بأنّه : إن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المفهومی ففيه ، أوّلاً : إن لازمه الترادف بين « الصّلاه » و « معظم الأجزاء » . و ثانياً : إن الأثر - و هو القابليّه للمعراجيّه و غير ذلك - مترتّب على الموجود الخارجی لا المفهوم الذهنی . و إن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المصداقی ، فإن مصداق معظم الأجزاء متبدّل ، إذ يكون الجزء الواحد داخلاً فی المعنى تارةً و خارجاً عنه اخرى ، ففی الفرد ذی العشره أجزاء مثلاً يكون مصداق المعظم هو سبعه أجزاء ، و فی ذی السبعه يكون خمسه أجزاء ، فكان الجزءان داخلين فی المسمّى عند ما كان مشتملاً على عشره أجزاء ، و هما خارجان عنه عند ما يكون ذی سبعه ، فيلزم أن يكون الشیء داخلاً فی المعنى و الكلّ فی صوره ، و غير داخلٍ فی صورهٍ اخرى .

إشكال المحقق الخراسانی

و أورد علیه المحقق الخراسانی بوجهین :

أحدهما : أنه إذا کان الموضوع له هو معظم الأجزاء ، فاللّازم أنْ یکون صدق الاسم علی المشتمل علی کلّ الأجزاء مجازیاً ، بعلاقه الکلّ و الجزء .

و الثانی : إن نفس « معظم الأجزاء » لا تعیّن له ، فنحن بحاجهٍ إلی تصویر الجامع بین « معظم الأجزاء » فی الأفراد المختلفه من الصلاه ، فیعود الإشکال .

جواب المحقّق الخوئی

و أجاب المحقق الخوئی کما فی (المحاضرات) :

أمّا عن الأوّل ، فبأنّ معظم الأجزاء هو بالنسبه إلی الزائد لا بشرط ، فإن وجد دخل فی المسمّی .

و أمّا عن الثانی ، فبأنّ الجامع المقوّم للمعنی هو المعظم علی البدل .

قال شیخنا :

فی الأوّل : بأنّ المجازیّه لازمه ، کما تقدّم فی التصویر السابق .

و فی الثانی : بأن مراد صاحب (الکفایه) هو أن الصلاه التامّه الأجزاء و الشرائط لو فرضت عشره أجزاء ، فإن المعظم هو سبعه ، لکنّ هذه السبعه غیر متعیّنه ، فهل المراد السبعه من الأوّل ، أو السبعه من الوسط ، أو السبعه من الأخیر ؟ ثم إنّ الأفراد مختلفه کیفیهً أیضاً و متبدّله ، إذ الرکوع تارهً یکون رکوع القادر المختار ، و اخری یکون بالإیماء ، و بینهما أفراد ، فکیف یتعقّل المعظم مع الاختلاف الکمّی و الکیفی ؟

هذا مراد المحقق الخراسانی ، و الجواب المذکور غیر دافع له .

ص:۲۶۳

دفاع المحقق النائينى

و قـد حاول المحقق النائينى الـدفاع عن هـذا التصوير بتنظيره ببيع الكلّى فى المعيّن ، كصاعٍ من الصبره ، فكما أن المبيع إذا كان صاعـاً من الصّبره المعيّنه ينطبق على كـلّ صـاعٍ صاعٍ منها و يكون البيع صـحيحاً ، كـذلك الموضوع له لفظ الصّلاه ، فإنه معظم الأجزاء ، و هو قابل للتطبيق على أىّ طائفهٍ من الأجزاء يصدق عليها أنها معظمها .

لكن شيخنا لم يرتض هذا الدفاع .

و الجواب

و أجاب : بأنّ حلّ المشـكل فى مسأله الكلّى فى المعيّن صـعب جـدّاً ، و قد أشـكل عليه منذ القديم بأنّه كيف يمكن الجمع بين السـلب الكلّى و الإيجـاب الجزئى ، حيث أن المشترى ليس بمالكٍ لشـىء من أجزاء الصّبره ، و هو فى نفس الوقت مالك لصاعٍ منها ؟

ثم إنه بغض النظر عن ذلك ، فقياس ما نحن فيه بتلك المسأله مع الفارق :

أمّا أوّلاً : فلأنّه يحصل التعيين هناك بواسـطه البائع ، و لذا لو تصرّف فى الصّبره ببيعٍ و غيره و لم يبق إلّا صاع واحد ، لم يكن له التصرف فيه لئلّا يفوت حق المشترى ، و على كلّ تقديرٍ ، فالتّعيين يحصل هناك ، بخلاف المقام ، إذ لا طريق إلى تعيين المعظم .

و أمّا ثانياً : إن المبيع هناك كلّىٌّ ، غير أنه مضاف إلى هـذه الصّبره ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث أنّ الموضوع له هو المصداق - لما تقدّم من أنه ليس المفهوم و قد تردّد و لا طريق إلى تعيينه ، و المردّد لا ذات له و لا وجود .

الوجه الثالث

إنّ الموضوع له لفظ الصلاه – مثلًا – وزانه وزان الموضوع له فی الأعلام الشخصیّه ، فکما أنّ لفظ « زید » موضوع لهذه الذات ، و هو اسم له فی جمیع حالاته من حین ولادته ، و یصدق علیه بالرغم من تغیّراته کمّاً و کیفاً ، کذلک لفظ « الصلاه » یصدق مع کلّ التبدّلات الحاصله فی الأجزاء کمّاً و کیفاً .

و الجواب

إنّ المسمّی الموضوع له فی الأعلام الشخصیّه هو ماهیّه شخصیّه ، و شخصیّتها بالصوره لا بالمادّه ، لقولهم : شیئیه الشیء بصورته لاـ بمادّته ، و صوره زید فی جمیع حالاته و أدوار حیاته محفوظه لا تتغیّر ، و المتغیّر هی المادّه ، فقیاس وضع الأعلام الشخصیّه بما نحن فیه مع الفارق .

و جاء فی جواب صاحب (الکفایه) : إن الموضوع له عباره عن الشخص ، و شخصیّه الشیء بوجوده الخاص .

فهو رحمه اللّه یری الصّوره وجوداً ، فیرد علیه : أنّه إذا کان الموضوع له هو الشخص ، و الشخصیّه بالوجود ، فکیف ینتقل الموضوع له إلی الذهن بالاستعمال ، لأنّ الوجود لا یقبل الوجود الذّهنی و لا غیره من الوجودات ؟

و کیف کان ، فالتصویر المذکور مردود .

الوجه الرّابع

إن لفظ « الصّلاه » قد وضع أوّلاً للصّلاه الجامعه لجمیع الأجزاء و الشرائط ، ثم إنه یطلق علی مراتبها الاخری من باب المشاکله فی الصّوره و المشارکه فی التأثیر و ترتب الأثر المطلوب ، فالإطلاق الأوّل علی المراتب مجازی ، لکنّه بالاستعمال المتکرّر یصیر اللّفظ حقیقهً فیها ، فیکون حال الموضوع له لفظ « الصلاه » حال الاسم الذی یوضع علی المعجون المرکّب

من أجزاءٍ معيّنهٍ ، و المصنوع لفائدهٍ معيّنه ، فإنّه الموضوع له أوّلاً ، لكنّ هذا الاسم يطلق مجازاً فيما بعد على هذا المركب فى حال تبدّل جزء من أجزائه مثلاً ، فإذا تكرّر إطلاقه عليه مراراً صار حقيقةً فيه .

و على الجمله ، فلفظ « الصّلاه » وضع للجامع بين الأجزاء ، و للصلاه الصحيحه الفاقده لبعضها كصلاه العاجز ، ثم يستعمل فى الصلاه الفاسده أيضاً للمشابهه و المشاكله فى الصوره ، كما لو صلّاها جامعةً لجميع الأجزاء لكن رياءً .

و الجواب

و أجاب المحقق الخراسانى بالفرق بين الصلاه و المعجون ، فالمعجون المصنوع لغرضٍ خاصٍ لا اختلاف فى كيفيّته ، بخلاف الصلاه ، فإنها حتى الصحيح منها تختلف باختلاف الحالات و المراتب و الأشخاص .

الوجه الخامس

إن الوضع فيما نحن فيه نظير الوضع فى الأوزان و المقادير ، فإن المثقال و الكرّ مثلاً ـ موضوعان لمقدار خاصٍ معيّن ، لكنهما يطلقان كذلك متى نقص شيء عن المقدار المحدود أو زاد ، فكذا لفظ الصّلاه ، فإنه يصدق مع زياده جزءٍ أو نقصانه .

و الجواب

أوّلاً ـ : إنّ « المثقال » موضوع ل « ۲۴ » حبّه مثلاً ، فلو نقص حبه واحده صحّ سلب الاسم عنه ، فما ذكر غير صحيحٍ فى المقيس عليه .

و ثانياً : إنه لو سلّم ما ذكر فى المقيس عليه ، ففى المقيس غير صحيح ، و القياس مع الفارق ، لأنه مع نقص ثلاث حبّات مثلاً من المثقال ينتفى الموضوع له ، لكنْ فى صلاه العاجز حيث تفقد أكثر الأجزاء يصدق الاسم ، لكونها صلاةً حقيقةً .

اشاره

و استوجه شيخنا الاستاذ دام بقاه فى الدوره السّابقه تصوير السيد البروجردى ، لكنْ بجعله جامعاً بناءً على الأعم ، و هو ظاهر بحثه فى الدوره اللّاحقه ، حيث تعرَّض لهذا الرأى فى نهايه البحث .

و قد قرّبه فى الدورتين ، بأنّه مع كون الجامع هو « التوجّه » أو « الهيئه الخضوعيّه » بناءً على الأعم ، لا يرد شىء ممّا تقدّم من الإشكالات ، لأنها كانت تتوجّه بناءً على الوضع للصحيح ، و التوجّه أمر واحدٌ موجودٌ مع جميع الأفراد ، و سائر الخصوصيّات تكون دخيله فى متعلَّق الطّلب ، و هو - أى التوجّه - أمر خارجى انتزاعى ، قابل للانطباق على المتباينات ، فيقوم تارةً بالكيف المسموع و اخرى بالوضع ، فالتوجّه و الخضوع يحصل بالتكلّم و بالقيام و بالانحناء ، و هكذا ، و ينتزع من كلّ واحدٍ من هذه الامور ، و يتحقق مع كلّ واحدٍ منها ، نظير « الغصب » فإنه يتحقّق بالتصرف فى مال الغير من دون إذنه ، بأى شكلٍ من أشكال التصرف الحاصل من المقولات المتباينه .

هذا بالنسبه إلى مقام الثبوت .

و أمّا إثباتاً ، فإن « الصّلاه » فى اللّغه إما الدّعاء و إمّا العطف و التوجّه ، و على كلا التفسيرين يتم الجامع المذكور ، لأنّ الدعاء يكون بغير اللّفظ أيضاً ، و يشهد للمعنى الثانى ما فى بعض الأخبار من أنّ اللّه تعالى لمّا علم باندراس

الدين شرّع الصلاه حفظاً لها من الاندراس و ليتوجّه الناس إليه بها .

ثم إن النسبه بين الأذكار الموجوده فى الصّلاه و بين التوجّه ليس النسبه بين المسبب و السبب ، لأن السبب و المسبب موجودان بوجودين لا بوجودٍ واحدٍ ، و الحال أن الموجود خارجاً هو الذكر و لا وجود هناك للتوجّه ، فنسبه التوجّه إلى الذكر نسبه الأمر الانتزاعى إلى منشأ الانتزاع ، لا نسبه السبب إلى المسبب .

و تلخّص : إنه يمكن تصوير الجامع على الوضع للأعم ، بأنه هو التوجّه و التخشّع و الخضوع ، بالتقريب المذكور .

الإشكال عليه

ثم أورد عليه شيخنا ثبوتاً و إثباتاً :

أمّا ثبوتاً ، فلأن التوجّه إذا كان منتزعاً من هذه الأقوال و الأفعال المتباينه و متّحداً معها وجوداً ، استحال أنْ يكون واحداً . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ « التوجّه » يصدق مع الأجزاء القليله ، و هو مع الركوع غيره مع السجود و القيام و القراءه و هكذا ... و بمجرّد تحقّق الأقل يصدق الصّلاه ، فيكون الزائد عليه خارجاً عن حقيقه الموضوع له المسمى .

و قد كان هذا الإشكال وارداً على جميع التصويرات التى اعتبرت الوجود التشكيكى للجامع ، كما تقدّم .

و أمّا إثباتاً : فلأن الصّلاه – بحسب النصوص و ارتكاز المتشرعه – هى نفس الأقوال و الأفعال لا العنوان المنتزع منها كالتوجّه . بل فى خبرٍ صحيحٍ سئل الإمام عليه السلام عن الفرض فى الصّلاه فقال : « الوقت و الطهور و القبله

و التوجّه و الركوع و السجود و الدعاء » (1) فكان التوجّه من فرائض الصّلاه و ليس الصّلاه .

خاتمه المقدّمه الرّابعه

و التحقيق : أنه لا أثر لتصوير الجامع فى ترتّب الثمره و عدم ترتّبها ، و ذلك ، لأن الثمره إمّا جواز أو عدم جواز التمسك بالأصل اللفظى و هو الإطلاق ، و إمّا جواز أو عدم جواز التمسّك بالأصل العملى و هو البراءه ، لرفع ما شك فى جزئيّته أو شرطيّته فى الصّلاه . أمّا الأصل العملى ، فإنّ وجود القدر المتيقّن يكفينا لإجراء الأصل ، و أما الأصل اللّفظى ، فإنّ من النصوص ما يعيّن الصّلاه بأنّه « ثلاثه أثلاث » فإنْ اعتبر قيد آخر بدليلٍ معتبر أضفناه و إلّا أخذنا بإطلاق النص .

و على هذا ، فلا حاجه لتصوير الجامع مطلقاً ، لعدم توقف ترتّب الثمره على وجوده .

المقدّمه الخامسه(ثمره البحث)

إنّ أهمّ ما ذكروا فى هذا المقام هو :

١ - جريان البراءه على الأعم ، و الاشتغال بناءً على الصحيح .

٢ - جواز التمسك بالإطلاق بناءً على الأعم ، و لزوم الإجمال بناءً على الصحيح .

١- (١)) وسائل الشيعه ٣٦٥/١ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام الباب ١ من أبواب الوضوء ، رقم : ٣ .

۱ – البراءه و الاشتغال

لو شک فی جزئیّه شیء أو شرطیّته فی الصلاه – مثلاً – فهل تجری البراءه عنه أو یحکم العقل بالاشتغال فیجب إتیانه ؟ أو یختلف الأمر حسب المبنی فی وضع لفظ الصّلاه ؟

هنا أقوال :

أحدها : جریان الاشتغال ، سواء قیل بالوضع للصحیح أو قیل بالوضع للأعم .

و الثانی : جریان البراءه ، سواء قیل بالوضع للصحیح أو قیل بالوضع للأعم .

و هذا هو المستفاد من (التقریرات) و (الکفایه) .

و الثالث : جریان البراءه علی الأعم ، و الاشتغال علی الصحیح .

و هذا هو المستفاد من (القوانین) و (الریاض) و اختاره المحقق النائینی .

و الرابع : التفصیل بین ما إذا کان البیان لفظیّاً فالاشتغال ، أو حالیّاً أو مقامیّاً فالبراءه .

و الخامس : التفصیل بین الصحیح النوعی فالبراءه ، و الصحیح الشخصی – و هو کون الموضوع له صلاه العالم المختار ، و البواقی أبدال – فالاشتغال .

ص:۲۷۰

هذه هی الأقوال فی هذا المقام .

و المهمّ أنّ جماعه یرون ترتّب الثمره علی هـذا البحث ، و هم المیرزا القمی و المیرزا النـائینی و آخرون ، و جماعه یرون أنْ لا ثمره للبحث ، و هم الشیخ و المحقق الخراسانی و آخرون .

تقریب الثمره

إنه إنْ کان الموضوع له لفظ « الصلاه » هو خصوص الصحیح ، کان التکلیف - أی الوجوب - معلوماً ، و کذلک المکلَّف به و هو الصحیح ، و مع الشک فی جزئیّه شیء أو شرطیّته ، یرجع الشک إلی تحقّق الامتثال بدون الشیء المشکوک فیه ، و معه یحکم العقل بالاشتغال . و أمّا بناءً علی الوضع للأعم ، فهو صادق علی فاقد الجزء أو الشرط المشکوک فیه ، و مع الشک یدور أمر المکلَّف به بین الأقل و الأکثر ، و قد تقرّر فی محلّه أن الأقل و الأکثر الارتباطیین مجری البراءه ، لکون الأقل متیقّناً و الشک یرجع إلی أصل التکلیف بالنسبه إلی الأکثر .

إشکال الشیخ و الکفایه

إنه لا أثر للوضع للصحیح أو الأعم فی جریان البراءه أو الاشتغال ، بل الملاک هو انحلال العلم الإجمالی فی الأقل و الأکثر الارتباطیین و عدم الانحلال .

فإن کانت النسبه بین المأمور به و بین الأجزاء و الشرائط نسبه السببیّه ، کان الأصل الجاری فی المورد هو الاشتغال ، لأنه یصیر من قبیل سببیّه الغسل و المسح فی الوضوء للطهاره ، حیث أن التکلیف بالمسبَّب معلوم ، لکنْ لا ندری هل یتحقّق بدون الخصوصیّه المشکوک فیها أو لا ؟ فیرجع الشک إلی

المحصّل ، و المرجع فيه هو قاعده الاشتغال .

و أمّا إن كانت النسبه اتحاديه ، أی : لیس المأمور به إلّا نفس الأجزاء و الشرائط - فنسبه المأمور به إلی الأجزاء و الشرائط نسبه الطبیعه إلی الفرد ، و لا توجد فی البین سببیّه و مسبّبیه - فیقع الشک فی الجامع الذی تعلَّق التكليف به ، المتّحد مع الأجزاء ، من جهه أنه هل الأجزاء عشره مثلاً أو أقل ، و إذا دار الأمر بین الأقل و الأكثر ، فالأصل هو البراءه عن الأكثر .

فظهر جریان البراءه علی کلا القولین ، فلا ثمره للبحث .

جواب المحقق النائینی

و أجاب المحقق النائینی بأنّ الأجزاء لا تتّصف بالصحّه إلّا إذا تعنونت بعنوانٍ من ناحیه العلّه أو من ناحیه المعلول ، فالصحیح من الصّلاه ما تكون ناهیه عن الفحشاء و المنكر ، أو ما یكون مسقطاً للإعاده و القضاء ، أو مسقطاً للأمر ، فمسقطیّه الإعاده و القضاء عنوان و لونٌ من ناحیه معلول الحكم ، لكون ذلك فرعاً للامتثال ، و النهی عن الفحشاء و المنكر لون و عنوان من ناحیه علّه الحكم ، لأنه الغرض من التكليف ، وعلیه ، فعندنا علم بتعلّق التكليف ب « ما هو الناهی عن الفحشاء » و « ما هو المسقط للأمر » و مع الشك فی تحقّق العنوان بدون ما شك فی جزئیّته یكون الشك فی المحصّل ، و هو مجری قاعده الاشتغال .

هذا بناءً علی الوضع لخصوص الصحیح .

و أما بناءً علی الوضع للأعم ، فلیس لمتعلَّق التكليف عنوان و لونٌ من ناحیه العلّه و لا المعلول ، فعلی القول بالانحلال فی دوران الأمر بین الأقل و الأكثر الارتباطیین یكون الأصل الجاری هو البراءه .

فالثمره بين القولين محقّقه ، و لا يجتمع القول بالوضع للصحيح مع القول بالبراءه .

مناقشه المحقق الأصفهانی

و ناقشه المحقق الأصفهانی بأنّ العنوان المذكور ليس قيداً لمتعلَّق التكليف ، بل هو كاشف عنه و مشير إليه ، و لمّا كان المكلَّف به متّحداً مع الأجزاء ، و هی مردده بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فالأصل هو البراءه ، فلا ثمره ، و الوجه فی عدم كون عنوان « الناهی عن الفحشاء » قيداً للمعنى المتعلَّق به التكليف هو : إن النهی عن الفحشاء الحاصل من قصد الأمر فرعٌ للأمر ، و الأمر فرع للمعنى ، فكون النهی عن الفحشاء قيداً للمعنى و الموضوع له اللّفظ مستحيل .

جواب الاستاذ عن هذه المناقشه

و أورد عليه شيخنا الاستاذ دام ظلّه بأنه لا ريب فی أنّ الناهی عن الفحشاء ليس هو المأمور به كما قال المحقق الأصفهانی ، و لكنه عنوانٌ مبيّن للمأمور به ، و مع تبيّنه و زوال الشک عنه ينتفی مناط جريان البراءه ، بل يكون المورد مجرى قاعده الاشتغال ، إذ مع كون المأمور به مبيَّناً لو شُک فی تحقّق الامتثال بإتيان الصّلاه بدون الخصوصيّه المشكوک فيها ، يحكم العقل بلزوم إتيان الخصوصيّه تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال .

و هو الجواب عن مناقشهٍ اخرى

و ما ذكره هو الجواب عن مناقشهٍ اخرى و حاصلها : أنه لو كان الصحيحی يريد الصحيح الفعلی فكلام الميرزا تام ، لكنّ الموضوع له ليس الصحيح الفعلی ، و إلّا لكان قصد القربه دخيلاً فی الصلاه ، و كذا عدم المزاحم - بناءً

على بطلان الترتّب ، لعدم تحقّق الصحيح الفعلى بدون قصد القربه و مع وجود المزاحم - بل القائلون بالوضع للصحيح يريدون التام الأجزاء و الشرائط التى فى مرتبه قبل الأمر ، و هذه الحقيقه يكون فيها الأقل و الأكثر ، و تقبل تعلّق اليقين و الشك الذى هو موضوع أصاله البراءه .

أقول :

لقد وافق دام ظلّه على هذه المناقشه ، فى الدوره اللّاحقه ، و لأجلها ذهب إلى انتفاء الثمره ، و إجراء البراءه على القولين ، أمّا فى الدوره السّابقه فقد أجاب عنها بما ذكر ، و حاصله : إنّا قد عرفنا المأمور به نحو معرفةٍ من ناحيه عنوان « الناهى عن الفحشاء » و « المسقط للأمر » و « للإعاده و القضاء » فكان علينا تحصيل المعنون بهذا العنوان ، فهل يحصَّل بإتيان الفاقد للشىء المشكوك جزئيته أو لا ؟ فمقتضى القاعده هو الاشتغال على القول بالصحيح .

و لعلّ هذا هو الأظهر ، و اللّه العالم .

مناقشه الشيخ الحائرى مع المحقق الخراسانى

و تعرّض شيخنا لإشكال الشيخ الحائرى على صاحب (الكفايه) ، و هو : إنّ الذى تعلَّق به التكليف و دخل تحت الأمر ليس الصّلاه المركَّب من التكبيره و الركوع و السجود و غيرها ، لأن المركب ينقسم إلى الصحيح و الفاسد ، فلا يستقيم قول الصحيحى كالمحقق الخراسانى ، بل إن الصلاه معنى بسيط ، و هو غير التكبير و الركوع و السجود ، إلّا أنه متّحد معها وجوداً ، و هذا المعنى البسيط هو الداخل تحت الأمر ، و إذا كان بسيطاً كما تقدَّم فلا يعقل فيه الأقل و الأكثر ، فلا مناص على القول بالوضع للصحيح من الالتزام بالاشتغال .

و جوابها

و أجاب دام ظلّه عن ذلک : بأن من البسیط ما هو آنی الوجود ، و هذا لا یعقل فیه الأقل و الأکثر ، و المتیقَّن و المشکوک ، کما ذکر . و من البسیط ما هو تدریجی الوجود ، و هذا هو مراد صاحب (الکفایه) ، و هو متّحد مع الأجزاء من التکبیر و غیره ، یتحقق بالتدریج مع کلّ واحدٍ من الأجزاء ، نظیر الخط ، فإنّه و إنْ کان خطّاً واحداً لکنه ممتد بسبب الوجود ، وعلیه یمکن تصویر الأقل و الأکثر ، بأنْ یقال مثلاً : قد علم بتعلّق التکلیف من التکبیره إلی السجود ، و ما زاد عن ذلک فمشکوک فیه .

ملخّص المختار :

و تلخص : اختلاف نظر الاستاذ فی الدورتین ، و الأوفق بالنظر هو ما ذهب إلیه فی الدوره السابقه من وجود الثمره .

تتمّهٌ

إنه قد وقع الکلام فی خصوص مسلک الشیخ و المحقق النائینی من أن الموضوع له اسم « الصّلاه » هو صلاه العامد العالم المختار ، و أنّ الأفراد الاخری من الصلاه إنّما هی أبدالٌ عن المسمّی الموضوع له ، فربما یقال : بأنّ مقتضی القاعده هو الاشتغال ، لأنّا نشک فی بدلیّه المرتبه الناقصه عن تلک المرتبه التی هی الموضوع له ، و الأصل عدم البدلیّه ، فلا بدّ من الإتیان بالجزء المشکوک فیه .

و أجاب المحقق العراقی : بأن الأصل هو البراءه عن اعتبار الجزء المشکوک فی جزئیّته ، فالعمل الفاقد له یکون بدلاً عن المرتبه الکامله ، لأنّ الشک فی البدلیّه کان مسبّباً عن الشک فی الاعتبار ، فإذا جری الأصل فی

السّبب ارتفع الشک فی المسبّب .

فقال شیخنا دام ظلّه : بأنّ لقاعده تقدیم الشک السببی علی المسببی رکنین ، أحدهما : وجود السببیه و المسببیّه بینهما ، و الآخر ، أن یکون مجری الأصل من الآثار الشرعیّه للسبب .

إنه لا ـ إشکال فی المقام من جهه الرکن الأوّل ، إذ مع الشک فی وجوب الجزء المشکوک الجزئیه یتمسّک بالبراءه ، و یتقدم هذا الأصل علی أصاله عدم البدلیّه فی طرف المسبَّب ، إلّا أن الإشکال فی الرکن الثانی ، من جهه أن صیروره هذا العمل المأتی به بدلاً عن العمل الکامل هو من اللوازم العقلیّه لهذا المشکوک و لیس من آثاره الشرعیّه ، لأنه لمّا کان المشکوک فیه غیر واجب ، کان لازم عدم وجوبه صیروره العمل الفاقد له بدلاً عن المرتبه الکامله ، و هذا لازم عقلی لمجری الأصل ، لأن مجری الأصل کما تقدم عدم الوجوب ، و بدلیّه العمل الفاقد عن التام لازم عدم الوجوب ، إذ لیس فی شیء من الأدلّه الشرعیّه عنوان « البدل » حتی یکون من الآثار الشرعیّه ... و إذا کان من الآثار العقلیّه لا الشرعیّه فإن إثبات هذا العنوان بالبراءه من وجوب الجزء المشکوک فیه أصل مثبت .

فهذا هو الإشکال علی المحقق العراقی .

و الاشتغال هو المحکّم علی مسلک الشیخ و المحقق النائینی .

۲ – الإطلاق و الإجمال

و « الإطلاق » تارةً مقامی حالی و اخری لفظی .

مناط الإطلاق المقامی هو السکوت و السکون ، لأنّ المقام إذا اقتضی بیان المولی جمیع المطلوب من العبد ، فسکوته عن غیر ما بيّن کاشف عن عدم مطلوبیّه ذلک الغیر ، و کذا إذا کان فی مقام التعلیم عملاً – کأخبار الوضوءات البیانیّه – فإنّه عند ما انتهی من العمل انکشف عدم جزئیّه ما لم یأت به فیه .

و کثیراً ما یتمسّک بالإطلاق المقامی ، کما فی موارد القیود المأخوذه بعد تعلّق الأمر ، مثل اعتبار قصد القربه فی العمل .

و مناط الإطلاق اللفظی توفّر ثلاثه امور – علی المشهور – :

۱ – کون الحکم وارداً علی المقسم ، و کون المفهوم صادقاً فی المورد مع إحراز الصّدق .

۲ – کون المتکلّم فی مقام البیان لا التشریع أو الإجمال و الإهمال .

۳ – عدم نصب القرینه علی التقیید ، و کذا عدم وجود ما یصلح للصارفیّه .

و اعتبر المحقق الخراسانی مقدّمهً رابعه هی عدم وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب .

الكلام حول الثمره

قالوا : إنه بناءً على القول بالصحيح لا يمكن التمسّك بالإطلاق ، لأنه في جميع موارد الشك في اعتبار شيء و دخله في المسمّى الموضوع له اللّفظ ، لا ـ يمكن إحراز صدق المفهوم على الفرد الفاقد لِما شكّ في اعتباره ، فلا يجوز التمسّك بالإطلاق ، بل يلزم الإجمال . و أمّا بناءً على الأعم ، فالمفروض صدق عنوان الصّلاه على فاقد السّوره مثلاً ، فالصدق محرز ، فلو شكّ في اعتبار شيء زائداً على ما علم باعتباره تمسّك بالإطلاق لنفي دخل الخصوصيّه المشكوك فيها .

الاشكالات

و قد اشكل على هذه الثمره بوجوه :

الوجه الأول

قال الشيخ ما ملخّصه : إنّه لا يمكن التمسّك بإطلاقات الكتاب و السنّه ، لأنّها بصورةٍ عامّه في مقام التشريع لا البيان ، فالمقدمه الثانيه منتفيه ، فلا ثمره للبحث في مسائل العبادات ، كقوله تعالى : «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً » (۱)إذ الآيه في مقام أصل التشريع ، و كذا ما اشتمل على بعض الآثار كقوله تعالى : «إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ » (۲)إذ لا بيان في الآيه الكريمه لحقيقه الصلاه .

الجواب الأول عن الإشكال

و اجيب عن هذا الإشكال أوّلاً : بتماميه الإطلاق في قوله تعالى :

۱- (۱)) سوره آل عمران : ۹۷ .

۲- (۲)) سوره العنكبوت : ۴۵ .

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ » (١)لأن الصيام عباره عن الإمساك عن الأكل و الشرب ، و قد وقع فی الآیه موضوعاً للحکم بالوجوب ، فکلّ ما شککنا فی دخله فی الموضوع زائداً علی طبیعه الصّیام ندفعه بإطلاق الآیه بناءً علی القول بالأعم ، أمّا علی القول بالصحیح فلا إطلاق ، لرجوع الشک إلی أصل تحقّق الصیام بدون الشیء المشکوک فیه .

مناقشه الاستاذ

و أجاب شیخنا عن ذلک بوجوه :

أوّلاً : إن الصیام فی اللّغه کما عن بعضهم هو مطلق الإمساک ، فعن أبی عبیده أنّ الإمساک عن السیر صیام ، و فی الکتاب «إِنِّی نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُکَلِّمَ الْیَوْمَ إِنسِیّاً » (٢)فلا اختصاص له بالأکل و الشرب .

و ثانیاً : إن الآیه فی مقام بیان أن وجوب الصیام لیس مختصّاً بهذه الاُمه ، و أنّه کان فی الشرائع السابقه ، فلیس فی مقام بیان حکم الصیام فی هذه الشریعه کی یتمسّک بإطلاقها متی شک فی دخل شیء .

و ثالثاً : إن التمسّک بالإطلاق موقوف علی إحراز کون المتکلّم فی مقام بیان جمیع المراد ، و إلّا فلا یجوز ، و فی الصیام نری ورود قیود کثیرهٍ ، لأنه إمساک عن تسعه امور لا عن الأکل و الشرب فقط ، و إذا کان للموضوع هذه الکثره من التقییدات المبیّنه فی مجالس لاحقه و بأدلّه اخری ، کیف یصح القول بکونه فی مقام البیان فی قوله : «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ » (٣)؟

ص:٢٧٩

١- (١)) سوره البقره : ١٨٣ .

٢- (٢)) سوره مریم : ٢٦ .

٣- (٣)) سوره البقره : ١٨٣ .

الجواب الثانی عن الإشکال

و اجیب عن اشکال الشیخ ثانیاً : بأنا فی ترتّب الثمره لا نرید فعلیّتها ، بل یکفی إمکان ترتّبها ، و هذا حاصل فی المقام .

و فیه : کیف یکفی وجود المقتضی لترتّبها و الحال أنه دائماً مبتلی بالمانع ؟ هذا علی فرض تمامیه المقتضی ... إنه لا بدّ من تحقّق الثمره فی الفقه و لو فی موردٍ واحد .

التحقیق فی المقام

و التحقیق أن یقال : إنه و إنْ کان قسم من الآیات و الروایات فی مقام التشریع و بصدد التقنین ، لکنّ فی الکتاب ما هو فی مقام البیان ، و لذا یمکن التمسّک بإطلاقه ، کآیه الوضوء : «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ » (۱)... مضافاً إلی تمسّک الإمام علیه السلام بها للتفصیل بین المسح و الغسل بمجیء « الباء » فی « الرءوس » (۲) .

و کآیه نفی الحرج و العسر ، حیث تمسّک بها الإمام علیه السلام فی روایه عبد الأعلی مولی آل سام فی حکم الجبیره (۳) .

و کذلک الحال فی بعض آیات المعاملات ، فقد استدل الإمام علیه السلام بقوله تعالی : «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » لصحّه بیع المضطرّ ، کما فی صحیحه عمر بن یزید (۴) . و لو لا ذلک لقلنا بأن الآیه فی مقام المقابله بین البیع و الربا ، و أنه حلال و الربا حرام فلا إطلاق لها ، کما نبّه علیه المحقق الأصفهانی .

۱- (۱) سوره المائده : ۶ .

۲- (۲) وسائل الشیعه ۴۱۳/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام ، الباب ۲۳ من أبواب الوضوء ، رقم : ۱ .

۳- (۳) وسائل الشیعه ۴۶۴/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام ، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء ، رقم : ۵ .

۴- (۴) وسائل الشیعه ۴۴۶/۱۷ ، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجاره ، رقم : ۱ .

و استدل الإمام علیه السلام لعدم صحّه طلاق العبد بقوله تعالی : «ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ » (۱).

فظهر أنّ إشکال الشیخ غیر وارد علی إطلاقه ، ففی الکتاب آیات یمکن التمسّک بإطلاقها ، سواء فی العبادات أو المعاملات ، و أنه لا وجه لتخصیص الإشکال بالعبادات .

علی أنه ینقض علیه بکثره تمسّکه بإطلاقات الکتاب فی کتبه الفقهیّه ، فقد تمسّک فی (کتاب الطهاره) (۲) فی مسأله الوضوء الاضطراری بقوله تعالی « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ » لإعاده الوضوء بعد رفع الاضطرار .

و تمسّک فی (کتاب الصلاه) (۳) فی مسأله تعذّر الإضطجاع علی الطرف الأیمن و أنّه فی هذه الحاله یضطجع علی الطرف الأیسر أو یستلقی ؟ تمسّک بقوله تعالی : «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ » (۴).

و هکذا فی غیر هذه الموارد .

و تلخّص : إن فی آیات الکتاب ما هو فی مقام البیان .

و فی السنّه أیضاً کذلک ، فمن السنّه ما جاء فی بدء البعثه ، فهذا القسم من التشریع ، أمّا ما صدر فی أواخره ففی مقام البیان .

و مِمّا ذکرنا یظهر أنْ لا حاجه إلی ما ذکره المحقق الأصفهانی من کفایه ثبوت کون آیهٍ واحدهٍ فی مقام البیان عند مجتهدٍ واحدٍ ، فإنّ هذا الکلام و إنْ کان صحیحاً ، لکن لا تصل النوبه إلیه ، بعد وضوح کون آیاتٍ فی مقام البیان ،

۱- ((۱)) وسائل الشیعه ۹۹/۲۲ الباب ۴۳ من أبواب مقدمات الطلاق رقم ۲ و الآیه فی سوره النحل : ۷۵ .
۲- ((۲)) کتاب الطهاره للشیخ الأعظم ۲۹۳/۲ ط مجمع الفکر الإسلامی .
۳- ((۳)) کتاب الصلاه للشیخ الأعظم ۵۰۸/۱ ط مجمع الفکر الإسلامی .
۴- ((۴)) سوره آل عمران : ۱۹۱ .

و أن الأئمه تمسّكوا بها ، و كذا الفقهاء من الشيخ الطوسى إلى الشيخ الأنصارى .

الوجه الثانى

إن الإطلاق و التقييد فى العبادات إنما يلحظان بالنسبه إلى المأمور به و متعلّق الأمر ، لا بالقياس إلى المسمّى ، ضروره أن الإطلاق أو التقييد فى كلام الشارع أو غيره إنّما يكون بالقياس إلى مراده و أنه مطلق أو مقيّد ، لا إلى ما هو أجنبى عنه ، و على هذا ، فلا فرق بين القولين ، فكما أن الصحيحى لا يمكنه التمسّك بالإطلاق فكذلك الأعمّى ، أمّا الصحيحى فلعدم إحرازه الصّدق على الفاقد لِما شُك فى اعتباره جزءاً أو شرطاً ، لاحتمال دخله فى المسمّى ، و أمّا الأعمّى فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمّى بالصحه و أنها مأخوذه فى متعلَّق الأمر ، فإن المأمور به حصّه خاصّه من المسمى ، و هى الحصّه الصحيحه ، ضروره أن الشارع لا يأمر بالحصّه الفاسده و لا بما هو الجامع بين الصحيح و الفاسد ، وعليه ، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيّته ، للشك حينئذٍ فى صدق المأمور به على الفاقد للشىء المشكوك فيه كما هو واضح ، فلا فرق بين أنْ تكون الصحّه مأخوذهً فى المسمّى و أن تكون مأخوذهً فى المأمور به ، فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسّك بالإطلاق ، غايه الأمر ، إن الشك فى الصدق على الصحيح هو من جهه أخذ الصحّه فى المسمّى ، و على الأعمّ هو من جهه العلم بتقييد المأمور به بالصحّه لا محاله .

و بعباره موجزه : إنه بناءً على الأعم يمكن التمسّك بالإطلاق من حيث الوضع ، و أمّا من حيث الأمر فلا يمكن ، و يكون الكلام مجملاً .

الجواب

و فيه : إنه بناءً على الأعم ، يكون الموضوع له و المسمّى هو الجامع بين

الصحيح و الفاسد ، و من الإطلاق و عدم التقييد لمتعلَّق الأمر بخصوص المشكوك فيه نستكشف أنّ ما تعلَّق به الطلب هو تمام المأمور به ، فنفس الإطلاق رافع للشك فى دخل المشكوك فيه فى متعلَّق الأمر ، و لو لم يرفع الإطلاق هذا الشك لكان الإشكال وارداً ، فالمسمّى و الموضوع له - بناءً على الأعم - معلوم و المأمور به مجهول ، و متى شكّ فى اعتبار أمرٍ يتمسّك بإطلاق متعلَّق الطلب لإثبات عدم دخل المشكوك فيه فى المأمور به ، و لازم هذا هو أنّ ما تعلَّق به الطلب تمام المأمور به ، و من المعلوم حجيّه مثبتات الاصول اللفظيّه ... و إذا ثبت هذا كلّه بأصاله الإطلاق ، فإنه لا يعامل معامله المجمل ، بخلاف القول بالصحيح ، فإنه بناءً عليه يكون الشك فى ذلک موجباً للشک فى تحقّق المسمّى ، و لا يوجد عندنا دليل يحدّد ما هو المسمّى ، و مع الشك فى تحقّقه لا يمكن التمسّک بالإطلاق ، بخلاف القول بالأعم فإنه ممكن ، و بين الأمرين بون بعيد .

الوجه الثالث

إنه لا حاجه إلى التمسّک بالإطلاق على كلا القولين ، بعد أنْ كانت صحيحه حمّاد مبيّنةً لجميع ما يعتبر فى الصلاه ، فكلّما شک فى اعتبار شيء زائد تمسّكنا بها و زال الشك ، فلا ثمره للبحث .

الجواب

و اجيب : بأن الإطلاق فى صحيحه حماد مقامى ، و البحث فى الإطلاق اللّفظى .

و فيه : إنه مع فرض وجود الإطلاق المقامى ، لا حاجه إلى تحصيل الإطلاق اللفظى بهذا البحث ، إلّا لأجل ضمّ دليلٍ إلى دليل .

ص:٢٨٣

و الحق فی الجواب :

أوّلاً : إن الصحیحه مختصه بالصلاه ، و بحثنا عام .

و ثانیاً : لا ریب فی اشتمال الصحیحه علی مندوبات إلی جنب واجبات الصلاه ، فلو وقع الشک فی وجوب شیء ممّا اشتملت علیه أو استحبابه ، لم یجز التمسّک بإطلاق الصحیحه لدفع وجوبه ، أمّا إذا تمّ بحث الصحیح و الأعم تمسّکنا بالإطلاق اللّفظی و أسقطنا قسطاً ممّا اشتملت علیه عن الوجوب ، و من هنا أمکن لنا رفع الید عن وجوب الأذکار و الأدعیه التی أتیٰ بها الإمام فی الصحیحه ، و إلّا فلو کنا نحن و الصحیحه لقلنا بوجوبها کذلک .

و علی الجمله ، إنه لو کنّا نحن و الصحیحه لوجب القول بوجوب جمیع ما جاء فیها ، لکنّ التمسّک بالإطلاق بناءً علی الأعم هو طریق القول باستحباب الأدعیه و الأذکار و غیرها من المستحبات المشتمل علیها الصحیحه .

هل بحث الثمره مسأله اصولیه ؟

لا یخفی أن الملاک فی کون مسألهٍ اصولیّه أمران :

۱ - وقوع نتیجتها فی طریق الاستنباط ، بأنْ یکون الحکم الفقهی الکلّی نسبته إلیها نسبه المستنبَط إلیٰ المستنبط منه .

۲ - استنباط الحکم الشرعی من نتیجتها ، من دون حاجهٍ إلی مقدمه اخری اصولیّه أو غیر اصولیّه .

و من هنا کان المشهور المعروف کون هذا البحث من مبادئ علم الاصول لا من مسائله ، لأنّ نتیجه البحث فی الثمره الاولی أنه علی الصحیح تتحقّق صغری قاعده الاشتغال ، و علی الأعم تتحقّق صغری البراءه .

لکن هذه النتیجه لا تحصل إلّا بعد تمامیّه بحث الانحلال و عدمه ، فی

دوران الأمر بین الأقل و الأکثر فی متعلَّق التکلیف .

و کذا الکلام فی الثمره الثانیه ، فإنّها لا تترتّب إلّا بعد ضمّ مقدّمه حجیّه أصاله الإطلاق التی هی مسأله اصولیّه .

إذن ، لیس البحث عن الثمره بحثاً عن مسأله اصولیّه ، للاحتیاج إلی ضمّ مقدمه اخری ... نظیر قولنا « فلان ثقه » فإنّه لا ثمره له إلّا بعد إثبات حجیّه خبر الثقه .

هذا وجه القول المشهور .

و لکنّ التحقیق : أنه إنْ کانت المقدمه الاخری مسلَّمهً لا حاجه فی إثباتها إلی تجشّم مئونه البحث و الإثبات ، فتوقّفها علیها لا یخرجها عن کونها اصولیهً ، و الثمره الثانیه من هذا القبیل بلا إشکال ، لأنه بحث عن احدی صغریات الظهور ، و حجیّه أصاله الظهور مسلَّمه عند جمیع العقلاء من دون حاجهٍ إلی الإثبات ، فالمقام نظیر البحث عن ظهور صیغه الأمر فی الوجوب ، فإنها مسأله اصولیّه مع أن الحکم الشرعی لا یستفاد منها إلّا بعد انضمام أن « الظاهر حجّه » إلیها ، فکما أن هذه المسأله اصولیّه ، کذلک بحثنا عن الثمره .

علی أن غرض الاصولی هو الاقتدار علی الاستنباط ، و کلّ مسألهٍ لم یبحث عنها فی غیر علم الاصول ، و توقّف علیها الاستنباط ، فهی مسأله اصولیّه ، و ما نحن فیه من هذا القبیل .

الموضوع له لفظ الصلاه

قد ذکر المحقق الخراسانی أربعه أدلّه للوضع للصحیح هی : التبادر ، عدم صحّه السّلب ، و الروایات مثل « الصوم جُنّه من النار » (1) ، و طریقه العقلاء

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۳۹۵/۱۰ ، الباب ۱ من أبواب الصوم المندوب ، رقم : ۱ .

فی التسمیه .

و التحقیق أن لا شیء منها بصحیح .

و علی الجمله ، فإنّه لم یتم تصویر الجامع علی القول بالصحیح .

و الممکن ثبوتاً هو الوضع للأعم ، و الدلیل علیه فی مقام الإثبات هو تبادر الجامع بین الصحیح و الفاسد من لفظ « الصلاه » ، فقول الشیخ و المیرزا لا یمکن المساعده علیه ، و إلّا لزم حمل جمیع إطلاقات الکتاب و السنّه علی المجاز .

فالتبادر دلیل علی الوضع للأعم عند المتشرّعه ، و عند الشارع ، فإنْ قوله علیه الصّلاه و السلام : « لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب » (۱) نفی للمعنی ادّعاءً عند العلماء و لیس حقیقهً ، و هذا معناه کون لفظ الصّلاه صادقاً علی الحصّه الفاسده حقیقهً ، و إلّا لما أمکن نفی کونها صلاهً ادّعاء .

فالموضوع له لفظ « الصّلاه » أعم من الصحیح و الفاسد .

و کما لم یتم مختار الشیخ و المیرزا ، کذلک لم یتم مختار المحقق القمی و من تبعه من أنّ الموضوع له هو الأرکان لا بشرط ...

و قد کان أسلم المبانی مختار السید البروجردی ...

لکن المهمّ هو الرجوع إلی اللّغه و إطلاقات الکتاب و السنّه کما أشرنا .

و المستفاد من کلمات اللّغویین أن « الصلاه » قد اطلقت بمعنیین ، أحدهما : الدعاء و الآخر : التعظیم ، حتی قیل فی : صلیت الحدید بالنار ، انّ المعنی تلیینه ، أی حصول اللینه و الخشوع فی الحدید .

لکن محلّ الکلام هو مادّه « ص ، ل ، و » لا مادّه « ص ، ل ، و هوانه»

۱- (۱)) غوالی اللآلی ۱۹۶/۱ ، رقم : ۲ .

فالصّلاه تاره بمعنى الدعاء ، و اخرى بمعنى التعظيم . هذا لغهً .

و فى الشّرع يمكن أن يكون هو المعنى ، و أمّا الأجزاء ، فإنّما اعتبرها فى متعلَّق الأمر ، و كذلك لفظ « الصّيام » و « الحج » و غيرهما ، لكنّ المشكله فى لفظ « الصّلاه » ما جاء فى بعض الروايات من جعل « الدعاء » جزءاً من أجزائها ، فهذا يمنعنا من القول بأنّ الموضوع له شرعاً هو الدعاء أيضاً ، و لو لا ذلك ، فإن إطلاقات الكتاب أيضاً تناسب أن يكون المعنى هو التخشّع و الدعاء كما فى اللّغه ، و أنّ هذا اللّفظ فى الأديان السابقه أيضاً كان بهذا المعنى .

و قد وقع البحث بين الفقهاء فى حقيقه صلاه الميّت ، و الذى يفيده النظر الدقيق فى الأخبار أنها صلاه حقيقهً ، و من المعلوم اشتمالها على الدعاء و التخشّع ، و عدم وجود الركوع و السجود فيها ، ففى الصحيحه : « إنها ليست بصلاهِ ركوعٍ و سجود » (1) فهى صلاهٌ لكن لا صلاه ركوع و سجود .

و من هذه الأخبار أيضاً يظهر أن ذات الأركان قسمٌ من الصّلاه ، لا أن لفظ الصّلاه موضوع لها فقط ... نعم ، هى معتبرهٌ فى متعلَّق الأمر .

و لو قيل : إنَّ صحيحه الحلبى : « الصلاه ثلاث أثلاث : ثلث طهور ، و ثلث ركوع ، و ثلث سجود » (2) ظاهره فى دخل الركوع و السجود فى المسمّى الموضوع له لفظ الصّلاه .

قلنا : فقوله عليه السلام « ثلث طهور » مانعٌ من هذا الاستظهار ، للقطع بعدم كون الطّهور من أجزاء الصّلاه .

فحقيقه الصلاه - بالنظر إلى إطلاقات الكتاب و السنّه - هو التعظيم

١- (١)) وسائل الشيعه ٩٠/٣ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام ، الباب ٨ من أبواب صلاه الجنازه ، رقم : ١ .

٢- (٢)) وسائل الشيعه ٣١٠/٦ ، الباب ٩ من أبواب الركوع و السجود ، رقم : ١ .

الجوارحی قولاً و فعلاً ، و حدّها صلاه الخوف .

و لا ینافی ذلک صدق عنوان الصلاه مع وجود ما یزید علی التعظیم و التخشّع ، فإنّ من الماهیّات ما هذا حاله ، کالعدد ، فإنّه یصدق علی الواحد ، فإنْ زاد و صار اثنین صدق أیضاً بلا فرق ، و کذا « الجمع » ، فإنه مفهوم یصدق علی المراتب المختلفه ... و لا یلزم المجاز .

و قد سمّیت صلاه الخوف باسم « الصلاه » فی جمیع الکتب الفقهیّه ، و لا یصح سلب عنوان « الصلاه » عنها ، ممّا یدل علی کونه حقیقهً فیها .

الکلام فی ألفاظ المعاملات و التمسّک بالإطلاق فیها

اشاره

و هو فی مقامین

المقام الأول

هل یجری البحث المذکور فی ألفاظ المعاملات کذلک ؟

هل إن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب أو للمسبّبات ؟

فی هذا المقام أقوال :

۱ - قال المشهور : بأنّ نسبه لفظ « بعت » إنشاءً إلی المنشأ ، هی نسبه السبب إلی المسبّب ، یعنی : إن صاحب الإنشاء یرید السبب ، ثم یترتب المسبّب علی السبب ، فالإراده غیر متعلّقه إلّا بالسبب ، و ترتب المسبّب علیه ضروری کترتّب المسبّبات علی الأسباب التکوینیّه .

و لا فرق فی السببیّه بین قول بعت ، و بین المعاطاه .

۲ - و قال المیرزا النائینی : بأنّ النسبه هی نسبه الآله إلی ذی الآله ، لا السبب إلی المسبب ، لأن ما یتعلَّق به القصد أوّلاً و بالذات هو معنی التملیک و التملّک ، و یکون اللّفظ أو الفعل آلهً لتحقّقه و حصوله .

۳ - و قال السید الخوئی : بأن النسبه هی نسبه المبرِز إلی المبرَز ، فالمعانی المقصوده فی المعاملات اعتبارات مبرَزه ، و من الاعتبار و إبرازه ینتزع عنوان المعامله ، ففی البیع مثلاً یعتبر البائع ملکیّه المثمن للمشتری بإزاء الثمن

المعيَّن ، ثم يبرز الاعتبار بلفظ « بعت » و هكذا .

هـذا ، و لاـ يخفى أنّ صـيغه الـبيع – مثلاًـ – ليست البيع ، و هى مركبهٌ من الإيجـاب و القبول ، فالسـبب أو الآـله أو المبرِز – على جميع المبـانى – مركّب ، لكنّ ما يحصل بالصّيغه – و هو المسـبب ، أو ذو الآله ، أو الاعتبار المبرز – أمر بسـيط ، و هو البيع ، و كذا الطلاق ، و النكاح و غيرهما من عناوين المعاملات ، فإنها بسائط ، و أمر البسيط يدور بين الوجود و العدم .

و لا يخفى أيضاً : أن المراد من الصـحيح هنا هو الأعم من التامّ الأجزاء و الشرائط و مما يترتّب عليه الأثر شرعاً ، فليس المراد منه خصوص التامّ الأجزاء و الشرائط ، كما أنّ المراد من الفاسد هو الأعم ممّا ليس تامّاً من حيث الأجزاء و الشرائط .

جريان البحث على جميع الأقوال

فنقول فى القول الأوّل ، بأن المسبَّبات فى العقود و الإيقاعات من صيغها الخاصّه كالبيع و الطلاق امور اعتباريّه ، و هذا الاعتبار لا يخلو ، إمّا أن يكون اعتبار نفس المنشـئ للصّيغه ، أو يكون اعتبار العقلاء ، أو يكون اعتبار الشارع ، و هذه الاعتبارات قد تجتمع و قـد لا تجتمع ، فلو باع ما لا ماليّه له عنـد العقلاء ، فقد تحقّق البيع فى اعتباره ، دون اعتبار العقلاء و الشارع ، و لو باع بيعاً ربويّاً تحقّق البيع فى اعتبـاره و اعتبـار العقلاء دون الشارع ، و قـد تجتمع الاعتبارات الثلاثه ، كما فى المعامله الجامعه للشـرائط المؤثره شرعاً .

فإن قلنا : بأن البيع اسم للمسبّب فى اعتبار المنشئ فقط ، جرى فيه بحث الصحيح و الأعم ، لما ذكرنا فى معنى الصحّه و الفساد ، إذ بناءً عليه يكون صحيحاً فيما لو رتّب العقلاء و الشارع الأثر على اعتبار المنشئ ، و يكون فاسداً

فيما إذا لم يرتّبوا الأثر .

و كذا إن قلنا : بأنه اسم للمسبّب فی اعتبار العقلاء ، فإن ترتّب الأثر موقوف علی اعتبار الشارع ، فیکون صحیحاً ، و إلّا فهو فاسد .

فیکون المسبب - و هو البیع - إمّا باعتبار المنشئ و إمّا باعتبار العقلاء ، و أمّا باعتبار الشارع فباطلٌ ، لأن الشارع شأنه شأن الإمضاء ، و لا تأسیس له فی المعاملات .

لکنّ التحقیق أنه باعتبار المنشئ فقط ، لأنه فعله ، و هو البائع ، أو الموجر ، أو المطلِّق ... و هکذا .

و تلخّص : إن البحث علی مبنی المشهور جارٍ فی ألفاظ المعاملات .

و هو أیضاً جارٍ علی القول الثانی ، و هو مبنی المیرزا ، لأن نسبه « بعت » إلی ما یتحقق به - و هو « البیع » - نسبه الآله إلی ذی الآله ، وعلیه ، فالمتحقّق بتلک النسبه إمّا یکون فی اعتبار المنشئ للصّیغه و إمّا یکون فی اعتبار العقلاء ، أمّا اعتبار الشارع فلا یوجد ، و کلّ منهما یتّصف بالصحّه و الفساد .

و کذلک الحال علی القول الثالث ، و هو مبنی السید الخوئی ، فإنّه یتّصف بالصحّه و الفساد أیضاً ، لأن ذلک الأمر یکون قائماً باعتبار المنشئ قطعاً ، لأن لفظ « بعت » یصیر بناءً علی ذلک مبرزاً لعمله النفسانی ، و هو الذی یعتبر الزوجیّه بین هند و زید ، ثم یبرز اعتباره بقوله : « زوّجت » ... و هکذا ، ثم هذا الاعتبار یکون نافذاً عند العقلاء تارهً و اخری غیر نافذ ، فإن کان نافذاً عدّ صحیحاً عقلائیّاً ، ثم الشارع تارهً ینفّذه فیکون صحیحاً شرعیّاً ، و إلّا ففاسداً .

فظهر : أنّ البحث یجری فی ألفاظ المعاملات علی جمیع المبانی .

ص:۲۹۱

فی عدم جواز التمسّک بالإطلاق فی ألفاظ المعاملات حتی علی القول بالوضع للأعم .

و ذلک ، لأن الإطلاقات لو کانت إمضاءً للأسباب ، أمکن التمسّک بها ، لأنّ الشارع لمّا أمضی سبب حصول الملکیّه أو الزوجیّه مثلًا ، و لم یقیّده بقیدٍ ، فمقتضی الإطلاق نفی القید لو شکّ فی اعتباره ، لکنّ الأدلّه ناظره إلی إمضاء المسبّبات دون الأسباب .

إذن ، لا مجال للتمسّک بالإطلاق فی ألفاظ المعاملات ، لکون الأدلّه ناظره إلی إمضاء المسبّبات لا الأسباب . و توضیح ذلک : إن الأدلّه لسانها لا یوافق إمضاء الأسباب ، فلا معنی لأن یقال فی قوله تعالی «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (1)بأنه أمر بالوفاء بصیغه « بعت » مثلًا ، بل الوفاء یناسب ما تحقّق بالصیغه و هو المسبب ، و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم « النکاح سنّتی » لیس معناه إلّا تلک العلقه الحاصله بقوله : « أنکحت » .

و إذا کانت الأدلّه ناظره إلی المسبّبات ، فللمسبّبات وجودات مستقلّه عن الأسباب ، و أن إمضاء أحدهما لا یلازم إمضاء الآخر ، لجواز إنفاذ الشارع المسبّب دون السبب ، کأنْ یأمر بالقتل لکنْ لا بسبب المثله مثلًا ، فالمسبب مطلوب لکنه لا یلازم مطلوبیّه کلّ سبب ، و إذ لا ملازمه ، فاللّازم هو الأخذ بالقدر المتیقّن .

و تلخّص : عدم ترتّب الثمره علی البحث .

و قد ذکر المیرزا : بأنّ الثمره تترتب بإمکان التمسّک بالإطلاق ، بناءً علی

۱- (۱) سوره المائده : ۱ .

مسلكه من كون النسبه نسبه الآله إلى ذى الآله ، بدعوى أن الآله و ذا الآله موجودان بوجودٍ واحد ، فيكون الإمضاء لذى الآله إمضاءً للآله .

و فيه : إن الاتّحاد إمّا تكوينى و إمّا اعتبارى ، أمّا الأول فمحال هنا ، لأن الآله فى البيع هى الصيغه ، و هى أمر تكوينى ، لكونها من مقوله الكيف ، و إنْ كان بالمعاطاه ففعل تكوينى ، أمّا البيع فأمر اعتبارى ، و الاتحاد بين الأمر التكوينى و الأمر الاعتبارى محال . و أما الثّانى فأمر ممكن ، كاتّحاد التعظيم مع الانحناء أو القيام ، إذ يتحققان بوجودٍ واحد ، فالاتّحاد الاعتبارى بين الآله وذى الآله ثبوتاً لا ـ إشكال فيه ، إلّا أن مقام الإثبات لا يساعده ، إذ لا يرى أحدٌ الاتحاد بين « بعت » و « البيع » و لا يعتبرون « أنكحت » زوجيّةً ...

بل إن الاتّحاد بين الآله وذى الآله فى التكوينيات أيضاً غير ممكن ، فالآله هى « المفتاح » و ذو الآله « الفتح » ، و أين الاتحاد بين الفتح و المفتاح ؟

و كذا الحال بين المنشار و النشر ... و هكذا .

و تلخّص : إن مشكله التمسّك بالإطلاق لم تنحل بمبنى الميرزا .

فلنرجع إلى أصل البحث على جميع المبانى ، فنقول :

لقد ذهب صاحب (الكفايه) إلى أنّ ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعه للمسبّبات ، فلا مجال لبحث الصحيح و الأعم فيها ، و إن كانت موضوعه للأسباب فله مجال ، و قد تبع المحقق صاحب (الحاشيه) فى أن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب المؤثره واقعاً ، فههنا بحثان .

البحث الأوّل

هل يوجد فى المعاملات سبب واقعى مؤثّر فى الملكيّه ؟

إنه إن كان يوجد ، فإنّ الاختلاف بين العقلاء و الشارع يكون فى التطبيق

على المصاديق فقط ، فهل يوجد ، أو أنه ليس إلّا الاعتبار العرفى ؟

قال صاحب (الحاشيه) بالأوّل و تبعه صاحب (الكفايه) .

و على هذا المبنى لا يمكن التمسّک بالإطلاق اللّفظى ، لأنه فى كلّ موردٍ يشكّ فى دخل شيء فى التأثير فلا بدَّ من الاحتياط ... إلّا أن المحقق المذكور يرى جواز التمسّک بالإطلاق المقامى ، من جهه أن الشارع لمّا قال «وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » (۱)فهو فى مقام البيان للسبب المؤثّر ، فلو أنه لا يمضى ما هو المؤثر عند العرف لزم عليه بيان تخطئته للعرف و التصريح بذلک ، و إذ لا بيان ، فهو موافق لهم فى التطبيق .

قال شيخنا الاستاذ :

و فيه : إن أصل المبنى غير صحيح ، لأن سببيّه إنشاء البيع ليست من الامور الواقعيّه التكوينيّه ، بل هى اعتباريّه ، و لا معنى للتخطئه و التصويب فى الامور الاعتباريّه .

البحث الثانى

إنه بعد التنزّل عن الإشكال فى المبنى ، فهل يمكن التمسّک بالإطلاق أو لا ؟

و الحق : تماميّه التمسّک بالإطلاق بالبيان المتقدّم ، فإن برهان حفظ الغرض يثبت أن الشارع أمضى طريقه أهل العرف فى التطبيق .

هذا على مبنى صاحب (الكفايه) .

و أمّا على مبنى المشهور ، فنقول بعد الفراغ عن كون المولى فى مقام البيان :

۱- (۱)) سوره البقره : ۲۷۵ .

إنه و إنْ كان لفظ « البيع » موضوعاً للمسبب ، أى للحاصل من الصيغه ، لكنّ كلّ مسبّب قابل للانقسام من ناحيه السبب ، فمع الشك فى اعتبار العربيّه - مثلاً- فى السبب ، يكون للمسبب فردان ، و اللّفظ موضوع للجامع بينهما ، فالبيع الحاصل من اللّفظ الفارسى قسم من البيع ، و إذا احرز صدق لفظ البيع عليه و كان سائر مقدمات الحكمه محرزاً متوفّراً ، فلا محاله يتمّ الإطلاق ، و يندفع الشك فى اعتبار العربيّه .

و على الجمله ، فإن الإمضاء و إن كان متوجّهاً إلى المسبّب ، لكن المسبّب أصبح ذا حصص بتبع الأسباب ، و مع توفّر المقدّمات يتم الإطلاق .

و أما على مبنى الميرزا ، بعد الفراغ عن التغاير وجوداً بين الآله وذى الآله ، فإن نفس الكلام المتقدّم فى المسبب آتٍ ، فقد يشك فى أن المقصود هو الفتح بهذا المفتاح الخاص أو لا ؟ فذو الآله ينقسم و يتعدّد بتعدّد الآله ، نعم ، الفرق بين المسلكين هنا هو : إنه لو كان المسمّى هو السبب ، فإن الإطلاق يرفع الشك بالمطابقه فيه رأساً ، أمّا لو كان هو المسبب أو ذو الآله ، فإنّ الإطلاق يزيل الشك - من حيث اعتبار العربيّه مثلاً - بالالتزام .

و أما على مبنى الاعتبار و الإبراز ، فقد ذُكر أنّ البيع مركَّب من الاعتبار و الإبراز ، و الشارع قد أمضى ذلك و لم يقيّده بقيدٍ ، و المفروض صدقه على الفارسى كالعربى ، و المفروض أيضاً كون الشارع فى مقام البيان ، فلا إشكال فى الإطلاق .

قال شيخنا :

لا إشكال فى الإطلاق كما ذكر .

إلّا أن الإشكال فى أصل المبنى ، إذ المعاملات كلّها إنشائيّات ، فالبيع

أمر يتحقق بالإنشاء ، فلو كان الإنشاء - أى الصيغه - جزء للبيع ، كيف يعقل إنشاء البيع - المركّب من الاعتبار و الصيغه - بالصيغه ؟

و قد كان هذا إشكال الشيخ على المحقق الكركى فى تعريف البيع .

و على الجمله ، فإنه مع غض النظر عمّا فى المبنى ، فالإطلاق تام .

و تلخّص : تماميّه الإطلاق على جميع المبانى ، و هذا ما استقر عليه رأى الاستاذ فى الدوره اللّاحقه .

بقى الكلام فى تفصيل المحقق الأصفهانى .

قال رحمه اللّه فى (حاشيه المكاسب) ، فى التمسّك بالإطلاق اللفظى فى أسماء المعاملات ، بناءً على كونها أسماء للمسبّبات (1) ، ما حاصله :

إن الأدلّه الشرعيّه فى أبواب المعاملات على قسمين ، قسمٌ منها : ما جاء بلسان الإمضاء ، و قسم منها : ما جاء بلسان ترتّب الأثر وضعاً أو تكليفاً ، فيدلّ على الإمضاء بالدلاله الالتزاميه .

فما كان من القسم الأول فالتمسّك بإطلاقه ممكن ، و ما كان من القسم الثانى فلا ، بل يتمسّك فيه بالإطلاق المقامى ، و مقتضاه نفوذ جميع الأسباب و تأثيرها .

توضيح ذلك : إن من الأدلّه ما لسانه لسان الإمضاء ، كقوله تعالى «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » و ذلك ، لأن المراد من « البيع » فيه هو البيع العرفى ، إذ لا معنى لأن يقال أحلّ اللّه البيع الشرعى ، لأنّ ما كان حلالاً فلا يقبل الحليّه ، فالآيه إنما جاءت إمضاءً لِما هو عند العرف .

لكنّ نفس هذا العنوان ، و إنْ كان مسبّباً ، إلّا أنّه بإضافته إلى الأسباب

۱- (۱)) حاشيه المكاسب ۱۸۲/۱ الطبعه المحقّقه الحديثه .

يتحصّص ، فالبيع الحاصل بسبب المعاطاه حصّه من البيع ، و الحاصل من الصّيغه حصّه اخرى ، فهو عنوان جامع .

فلمّـا جاء دليل الإمضاء على المسبّب ، كان مقتضى الإطلاق فيه إمضاء المسبب بجميع حصصه ، و إلّا لقيّد الدليل بكونه عن الصيغه مثلاً ، ...

فالتمسّک فی هذا القسم بلا إشكال .

و هذا الذى ذكره فى هذا القسم موجود عند المحقق العراقى و غيره .

و أمّا ما ذكره فى القسم الثانى فلم يقله غيره ، و هو ما إذا كان الدليل لسانه لسان ترتيب الأثر تكليفاً أو وضعاً ، كما لو قال : إذا بعت وجب عليک الوفاء بالعقد و تسليم المبيع - و لا يخفى أن مقتضى مناسبه الحكم و الموضوع أن يكون موضوع الأثر هو البيع الشرعى ، لأن الشارع لا يرتّبه على البيع أو النكاح أو ... غير الشرعى - فإنه مع الشک فى دخل شىء فى ترتّب الأثر لا مجال للتمسّک بالإطلاق اللّفظى ، بل تصل النوبه إلى الإطلاق المقامى ، بتقريب : أن الشارع حكم بترتيب الأثر على البيع ، و قد علم أنه البيع الشرعى ، لكنّه لم يبيّن البيع الشرعى و لم يعرّفه مع كونه فى مقام البيان و تعريف الموضوع المترتب عليه الحكم ، فيظهر أنّ جميع حصص البيع عنده موضوع لترتّب الأثر الشرعى ، و كلّها ممضاه عنده .

هذا كلامه قدّس سرّه .

و قد تنظّر فيه شيخنا الاستاذ فقال : بأنّ دليله على سقوط الإطلاق اللّفظى فى القسم الثانى ليس إلّا قوله : إن اللّسان إذا كان لسان ترتيب الأثر فما يترتّب عليه الأثر هو البيع الشرعى ، و هو دليل صحيح بحسب لبّ الواقع ، لأنّ ما لم يكن مورداً للإمضاء الشرعى فلا يترتب عليه الأثر ، لكنّ البحث إنما هو

بحسب ظاهر لسان الدليل ، فهل يوجد تقييد بالشرعيّه فيه ؟

إنه لو كان التّضييق الواقعى موجباً لتضييق موضوع القضيّه الشرعيّه ، بأنْ يكون قوله : « إذا بعت متاعک وجب عليک تسليمه » راجعاً إلى : إذا بعت متاعک بيعاً شرعيّاً وجب عليک تسليمه ، کان لما ذکره مجال ، و إلّا کان الموضوع فى هذه القضيه کما هو فى «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ ».

و التحقيق هو عدم التضيّق ، لأن « البيع » فى هذه القضيّه هو البيع عند العرف ، و قد دلّ قوله : « يجب التسليم » بالدلاله المطابقيّه على ترتيب الأثر عليه ، و بالالتزاميّه على الإمضاء ، فالإمضاء ليس فى مرتبه الموضوع بل هو لازم المحمول ، و حينئذٍ يکون هذا اللّازم مقيّداً للموضوع بحسب الواقع ، أمّا بحسب الدليل فلا .

و لمزيد التوضيح قال دام بقاه : إن الشارع لمّا قال «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » لم يرد مطلق « البيع » الصحيح منه و الفاسد بحسب الواقع ، بل يريد الصحيح فقط ، لکن التقيّد الواقعى غير مقيّد للموضوع فى ظاهر کلامه ، لأن هذا التقيّد إنما جاء من جهه « أحلَّ » و کذلک الحال فى قوله : إذا بعتَ وجب عليک التسليم ، حيث اللّسان لسان ترتيب الأثر ، فإن المراد هو البيع الصحيح الشرعى دون غيره ، لکن هذا التقيّد إنما جاء من ناحيه « يجب » و هذا التقيّد الآتى من ناحيه المحمول لا يقيّد الموضوع ، سواء فى هذه القضيّه أو تلک ، لأن مدلول الموضوع بما هو موضوع مقدَّم رتبهً ، و مدلول المحمول بما هو محمول فى رتبهٍ متأخّره ، بلا فرقٍ بين القسمين . فالتفصيل غير صحيح .

بل المراد من « البيع » فى القسمين هو البيع العرفى .

هذا کلّه حلّاً .

ص:٢٩٨

و يرد عليه النقض بألفاظ العبادات ، فإن الموضوع فى « صلّ » هو الصـلاه ، لكن وجوبها يقيّدها بالصـلاه الصحيحه ، لعدم توجّه الوجوب إلى الحصّه الفاسده أو الجامع بين الفاسده و الصحيحه ، فمع الشك يلزم سقوط الإطلاق اللّفظى .

ثم على فرض التنزّل عن الإشكال المذكور ، نقول : هل يمكن التمسّک بالإطلاق المقامى فى القسم الثانى بعد سقوط الإطلاق اللّفظى .

إن منـاط الإطلاـق المقـامى – كمـا سـبق كون المولى فى مقام البيان و عـدم نصبه القرينه على إراده حصّهٍ معيّنه ، فلو لم يؤخذ بإطلاق كلامه لزمت اللّغويه.

لكنّ هـذا موقوف على عدم وجود القدر المتيقّن ، و فى المعاملات يوجد القدر المتيقَّن ، و هو كون البيع بالعربيّه ، وعليه يحمل إطلاـق : « إذا بعت وجب عليك التسـليم » ، و على الجمله : فإن مناط الإطلاق المقامى لزوم اللّغويّه ، لكنّها غير لازمه مع وجود القدر المتيقن و الأخذ به .

و قوله رحمه اللّه بأنّ الإمضاء لازم ترتيب الأثر .

فيه : إن اللّـازم متأخّر عن الملزوم ، و ترتيب الحكم متـأخّر عن الموضوع و متعلَّق الحكم ، و ما كان متأخراً عن الشـىء بمرتبتين يستحيل أخذه فى المقدَّم عليه بمرتبتين .

هـذا ، و التحقيق : أن المراد من « البيع » فى لسـان الأـدلّه هو البيع العرفى ، و الموضوع له هـذا العنوان هو الجامع بين الصـحيح و الفاسد ، بمناط صحّه تقسيمه إليهما ، وعليه ، فالتمسّک بالإطلاق اللّفظى – فى موارد الشک فى دخل شىء فى صحّه البيع شرعاً – صحيح ، بالنظر إلى ما أوردناه على كلام هذا المحقّق .

الاشتراک

اشاره

ص:۳۰۱

هل الاشتراک ممکن أو لا ؟ أقوال :

قولٌ باستحاله الاشتراک .

و قولٌ بوجوبه .

و قولٌ بإمکانه .

دلیل القول الأوّل

لا ـ شبهه فی الإمکان الذاتی للاشتراک ، فهو لیس کشریک الباری و اجتماع النقیضین مما هو ممتنع بالذات ، بل الکلام فی الاستحاله الوقوعیّه أو الاستحاله من الحکیم .

فالمستفاد من کلام المحقق النهاوندی فی (تشریح الاصول) (1) هو : إن الوضع جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، فیلزم جعل ملازمتین مستقلّتین عرضیّتین ، إحداهما : بین لفظ القرء و الطهر ، و الاخری : بین لفظ القرء و الحیض ، فیلزم من إطلاق لفظ القرء حضور المعنیین إلی الذهن .

و فیه :

أوّلاً : إنه مبنیّ علی کون حقیقه الوضع جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و أمّا علی سائر المبانی فلا محذور .

۱- (۱)) تشریح الاصول : ۴۷ .

و ثانياً : أىّ محذور يترتّب حتى على المبنى المذكور ؟ إنّ الملازمه بين اللّفظ و المعنى ليست فعليّه ، بل هى اقتضائيه ، كما نبّه عليه المحقق الأصفهانى ، بمعنى أنه لو حصل العلم بالملازمه ، فإن التلازم بين اللّفظ و المعنى يوجب حضور المعنى عند الذهن عند التلفّظ بالكلمه ، و جعل اقتضائين فى لفظٍ واحدٍ لا يترتب عليه أىّ محال ، لأن معنى الامتناع الوقوعى هو لزوم أمر ممتنع من وقوعه ، بل إن حضور المعنيين ممكن بل واقع ، لأن كلّ تصديقٍ يتوقّف على حضور الموضوع و المحمول و النسبه و الحكم ، و كلّ هذه الامور تحصل عند النفس فى آن واحد ، إذْ النفس الإنسانيه ليس كالموجودات الماديّه التى لا تقبل صورتين فى آن واحد .

و استدلّ للاستحاله أيضاً : بأنّ الواضع حكيم ، و الغرض من الوضع هو التفهيم ، و الاشتراک ملازم للإجمال ، و هو ينافى التفهيم ، فوقوع المشترک - لكونه نقضاً للغرض - محال من الحكيم .

و قد اجيب عنه بوجهين فى (الكفايه) و غيرها :

الأول : إنه لا يلزم نقض الغرض ، لإمكان حصول التفهيم بالقرينه كما فى المجاز .

و أشكل عليه شيخنا : بأنّ الاشتراک بنفسه موجب للإجمال ، و القرينه كما ذكر رافعه له ، إلّا أن الكلام فى حكمه ذلک ، و أنه ما الغرض من إيجاد المنافى للغرض ثم رفع المنافى بإقامه القرينه ... لقد كان لهذا حسنٌ فى باب المجاز ، فما الدليل على حسنه فى باب المشترک ؟

و الثانى : إنه قد يتعلَّق الغرض بالإجمال .

و أشكل عليه الاستاذ : بإمكان الإجمال لا بوضع المشترک ، فكما يقول :

« رأيت عيناً » له أنْ يقول « رأيت شيئاً » .

و تلخّص : إن القول بالاستحاله العقلائيّه – لا العقليّه – له وجه وجيه .

دليل القول الثانى

إن المعانى غير متناهيه ، بخلاف الألفاظ ، و المتناهى لا يفى باللّامتناهى ، فلا بدَّ من الاشتراك .

أجاب المحقق الخراسانى :

أولاً : إن كليّات المعانى متناهيه ، و من الممكن وضع الألفاظ بإزاء الكليّات ، و إفاده الجزئيّات بواسطه الكليّات ، كما هو الحال فى أسماء الأجناس ، كلفظ « الأسد » الموضوع لجنس هذا الحيوان ، مع إمكان إفاده نوعه و فرده بنفس هذا الاسم ، مع كون أفراده غير متناهيه .

و أشكل عليه فى (المحاضرات) بما حاصله : إن الكليّات أيضاً غير متناهيه ، إذا ضمّت إليها القيود المختلفه ، نظير الأعداد ، فإن كلّاً من العشره و الأحد عشر و الثانى عشر ... كلّى ذو أفراد ، و هذه العشره المضافه إلى شىء غير تلك العشره المضافه إلى شىء آخر .

و أورد عليه الاستاذ : بأنّ الكلّيات العدديّه اعتباريّه و ليست بواقعيّه ، فإنّا نعتبر العشره مثلًا شيئاً واحداً و نطبّقها على الأشياء المختلفه ، و البحث إنما هو فى الكلمات الواقعيّه ، كالإنسان و الأسد و الفرس و هكذا .

و أيضاً ، فإنّ ضمّ القيد إلى الكلّى لا يجعله غير متناه ، لأنّ القيد كيفما كان متناه ، فما يضاف القيد إليه متناه أيضاً ، و كيف يحصل اللّامتناهى من ضمّ المتناهى إلى المتناهى ؟

ثانياً : بأنّه فى وضع اللّفظ المشترك نحتاج إلى أوضاع متعدّده ، بأنْ

يجعل اللّفظ مرّه لهـذا المعنى ، و مرّه لـذاك ، و اخرى للثالث ... فلو كانت المعانى غير متناهيه فالأوضاع كـذلك ، لكنّ صدور الوضع غير المتناهى عن المتناهى محال .

قال فى (المحاضرات) عن هذا الجواب بأنه متين جدّاً .

فأشكل شيخنا :

أوّلاًـ : إن بـاب الوضع هو بـاب الجعـل ، و إنه لاـ ريب فى أنّ المجعول فى القضايـا الحقيقيّه أحكام غير متناهيه كما فرضوا ، إذ الجعل و المجعول فى القضايا الحقيقيّه يتعـدّدان بعـدد الأفراد بإنشاءٍ واحـد ، فأىّ محـذورٍ لأنْ يوضع اللّفظ بجعلٍ واحـدٍ للمعانى المتعدّده ؟

فهذا إشكال نقضى .

و أيضاً : لازم ما ذكر هو اتحاد العصيان فى موارده ، و الحال أنّ شرب هذا الخمر معصيه ، و شرب ذاك معصيه اخرى ، و هكذا الثالث ... و كذلك الإطاعه .

و تلخّص : إن الأحكـام متعـدّده بالبرهـان ، و باختلاـف الإطـاعه و العصـيان ، و إذا تعـدَّد المجعول تعـدّد الجعـل ، لأن الجعل و المجعول فى الحقيقه واحد .

و ثانيـاً : إن صـدور الأفعـال غير المتنـاهيه من النفس الإنسـانيّه لاـ إشـكال فيه ، و الـدليل عليه نفس الـدليل على المجعولات غير المتناهيه فى القضيّه الحقيقيّه .

و هذا هو الحلّ .

و أجـاب المحقق الخراسـانى ثالثـاً : بـأنّ الوضع مقـدمه للاسـتعمال ، و الاسـتعمال متنـاه ، لكونه فعلاًـ خارجيّاً و ليس كالأفعـال النفسانيه ، فجعل الألفاظ غير المتناهيه للاستعمالات المتناهيه باطل .

و أجاب رابعاً : بأن المجاز باب واسع ، و معه فلا حاجه إلى الاشتراک .

و قال شیخنا

فی الجواب عن استدلال القائلین بوجوب وضع المشترک : بأنّ أساس الاستدلال هو عدم تناهی المعانی ، و هذه الدعوی أوّل الکلام ، و ما أقاموا علیها من الدلیل لا یفی بها ، فقوله تعالی : «مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ » (۱)و «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلاَّ هُوَ » (۲)لا ینافی التناهی ، فعدم تناهی المعانی غیر مسلّم ، نعم ، هی کثیره إلی ما شاء اللّه .

علی أنّ البحث یدور حول الألفاظ الموجوده ، و الألفاظ المشترکه الموجوده محدوده ، کلفظ العین و القرء ، و هی لا تفی بالغرض - و هو التفهیم - بالنسبه إلی المعانی غیر المتناهیه کما قیل .

فالقول بوجوب الاشتراک باطل قطعاً .

فالحق : إمکان الاشتراک .

تفصیلُ المحقق الخوئی

و أفاد السید الخوئی تفصیلاً فی المقام و هو : استحاله الاشتراک علی مبنی التعهّد فی حقیقه الوضع و إمکانه علی سائر المبانی ، أمّا الإمکان ، فلأن الوضع أمر اعتباری ، و الاعتبار خفیف المئونه ، فلا مانع من أن یعتبر المعتبر أن یکون اللّفظ الواحد علامهً لمعنیین ، أو یکون موضوعاً لهما ، أو تکون ملازمه بینه و بینهما ...

و أمّا الاستحاله علی مبنی التعهّد ، فلأن التعهّد أمر نفسانی واقعی غیر

۱- (۱)) سوره لقمان : ۲۷ .

۲- (۲)) سوره المدثر : ۳۱ .

اعتباری ، إنه يتعهّد متى تلفّظ باللفظ الكذائی أراد تفهيم المعنی الكذائی ، فلو أراد معنىً آخر لزم العدول عن تعهّده بالنسبه إلی المعنی الأوّل .

و أورد عليه الاستاذ دام بقاه : بأنّ البرهان الذی اقيم فی مبحث الوضع علی هذا المبنی كانت نتيجته التعهّد باستعمال اللّفظ الكذائی عند إراده المعنی الكذائی ، لا أنّه كلّما تلفّظت باللّفظ الكذائی فإنی أقصد المعنی الكذائی ، و كم فرق بين الأمرين ، فإن الثانی ينافی الاشتراک دون الأوّل ، لأنه لا مانع من استخدام اللّفظ كلفظ « العين » عند إراده الجاريه و عند إراده الباصره و هكذا ...

لعدم المحذور من انضمام تعهّدٍ إلی تعهّد ...

خلاصه البحث

و تلخّص : أنّ الاشتراک ممكن ، لا محال و لا واجب .

إنما الكلام فی وقوعه و منشأ وقوعه ، فأیّ غرض للواضع أنْ يضع اللّفظ الواحد لمعانی عديده ؟ و ما الدّليل علی ذلک ؟

ذكر المحقق الخراسانی وجوهاً ، أحدها : نقل أئمه اللّغه .

و فيه : أنّا نريد الوضع التعيينی للّفظ الواحد لأكثر من معنی ، و نقلهم لا يثبت هذا .

و الثانی و الثالث : التبادر و عدم صحه السّلب .

و فيهما ما تقدَّم ، فإنّهما لا يثبتان الوضع التعيينی ، فلعلّه تعيّنی .

و من جهه اخری ، فقد حكی الميرزا النائينی عن جورجی زيدان – و ارتضاه أنّ منشأ الاشتراک هو اختلاط اللّغات بين القبائل العربيّه ، فلا يرجع الأمر إلی الواضع .

و هذا القول – و إنّ كان عقلائيّاً – إلّا أنه لا دليل عليه ، نعم ، إذا جاء هذا

الاحتمال كفى فى سقوط كلّ الاستدلالات على القول بالاشتراك فى اللّغه العربيّه .

الاشتراك فى ألفاظ القرآن

بعد أنْ ثبت أن فى اللّغه ألفاظاً مشتركه ، و فى الشعر الفارسى : آن يكى شير است اندر باديه و ان يكى شير است اندر باديه

فهل يوجد فى ألفاظ القرآن ؟

قيل : لا ـ ، لعدم جوازه ، من جهه أنه إنْ نصبت قرينه على المعنى لزم التطويل بلا طائل ، و هو مناف لشأن كلام اللّه الموجز و المعجز ، و إنْ لم تنصب لزم الإجمال ، و كلام البارى منزّه عنه .

و اجيب : بوجود المجمل فى القرآن و هو المتشابه .

قال الاستاذ :

لا ـ يوجد فى القرآن الكريم لفظ مجملٌ ، و المتشابهات مبيّناتٌ عند الراسخين فى العلم ، فلا مجمل فيه على الإطلاق ، حتى فواتح السّور .

و وجود اللّفظ المجمل فى القرآن سواء لأجل الاشتراك أو غيره ، بالنسبه إلى كلّ البشر هو المحذور ، و هذا غير متحقق .

ص:٣٠٩

استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی

اشاره

ص:۳۱۱

مقدّمه :

إنه لا اختصاص لهذا البحث بالألفاظ المشتركه ...

و ليس موضوع البحث و محلّ الخلاف هو المتعدّد الذى اعتبر واحداً و استعمل اللّفظ فيه ، فإن هذا جائز بلا خلاف ، كما لو اعتبر الاثنان أو الجماعه واحداً ، و استعمل اللَّفظ فى ذلك الواحد الاعتبارى ، كما هو الحال فى الألفاظ الموضوعه للجماعه مثل « قوم » و « رهط » .

و ليس موضوع البحث أن يكون كلّ واحدٍ من المعانى موضوعاً مستقلّاً للحكم عليه بالنفى أو الإثبات كما ذكر المحقق الرشتى ، لأن مثل لفظ «العشره» الموضوع لمعنىً واحد ، و المستعمل فى معنىً واحد ، تارةً : يقع موضوعاً لحكم واحد ، كقولنا : هؤلاء العشره فعلوا كذا ، أى : كلّهم مجتمعين ، و اخرى : يقع موضوعاً لأحكامٍ متعدّده ، كقولنا : هؤلاء العشره علماء ... فليس المراد من استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى هو وجود أحكام متعدّده .

بل المراد - كما ذكر المحقق الخراسانى - أن يستعمل اللّفظ فى كلٍّ من المعانى ، كما لو كان - أى كلّ واحدٍ منها - هو وحده المستعمل فيه فقط ...

فهل هذا الاستعمال - أى : إعمال جميع مقوّمات الاستعمال حالكون المعنى واحداً فى مورد تعدّد المعنى - ممكن أو غير ممكن ؟

ص:۳۱۳

و الکلام فی جهتین :

الاولی : هل یمکن عقلاً أو لا ؟

و الثانیه : هل یمکن عقلاءً أو لا ؟

الجهه الاولی

اشاره

فیها ثلاثه أقوال :

الأوّل : الاستحاله ، و إلیه ذهب المحققون : الخراسانی و المیرزا و الأصفهانی و العراقی .

و الثانی : الجواز ، و هو مختار شیخنا الاستاذ دام بقاه .

و الثالث : التفصیل بین المفرد فلا یمکن ، و بین التثنیه و الجمع فممکن .

و لعلّ هذا القول یرجع إلی الجهه الثانیه .

فالمهمّ القولان :

دلیل القول بالاستحاله

و اختلفت کلماتهم فی بیان الاستحاله العقلیه لاستعمال اللّفظ فی أکثر من معنی :

۱ - المحقّق الخراسانی :

یستفاد من کلام المحقق الخراسانی ثلاثه وجوهٍ للاستحاله :

أحدها : إن الاستعمال إفناء اللّفظ فی المعنی ، و ذلک لأن اللّفظ غیر ملحوظ فی ظرف الاستعمال ، بل اللّفظ فانٍ فی المعنی فناء المرآه فی المرئی ، و لذلک یسری حسن المعنی و قبحه إلی اللّفظ ، و إذا کان هذا حقیقه الاستعمال ، فلا یمکن استعمال اللّفظ الواحد فی أکثر من معنی ، لأن إفناء الواحد فی الاثنین محال ، لأنه یستلزم إمّا وحده الاثنین و إمّا تعدّد الواحد ،

و کلاهما خلف .

و الثانی : إن اللّفظ یکون فی مقام استعماله فی المعنی ملحوظاً باللّحاظ الآلی ، فإن لوحظ کذلک بالنسبه إلی أحد المعانی احتاج استعماله فی المعنی الآخر إلی لحاظه بلحاظٍ آلی آخر ، إذ المفروض إفادته لکلٍّ من المعنیین علی سبیل الانفراد و الاستقلال ، فیلزم اجتماع لحاظین آلیّین علی ملحوظ واحدٍ ، و هو من اجتماع المثلین ، و هو محال .

و الثالث : إنه فی کلّ استعمالٍ یلحظ اللَّفظ ، و لحاظه عین وجوده فی الذهن ، و إذا کان المعنی المستعمل فیه اللّفظ متعدّداً ، لزم وجود الماهیّه الواحده بوجوداتٍ متعدده ، و هذا محال .

عدم ورود اشکال الدرر

قال شیخنا الاستاذ : و بما ذکرنا یتّضح عدم ورود نقض صاحب (الدرر) (1) علی صاحب (الکفایه) ، فإنه قد نقض بوجهین :

أحدهما : بالعام الاستغراقی ، فإنّه لفظ واحد ، و لکنّه یحتوی علی أحکامٍ کثیره متوجّهه إلی موضوعات کثیره .

و ثانیهما : بالوضع العام و الموضوع له الخاص ، فکما صحّ أنْ یکون اللّفظ الموضوع لمعنیً واحد وجهاً لمعانی کثیره فی عالم الوضع ، فلیکنْ اللّفظ الواحد وجهاً لمعانی کثیره فی عالم الاستعمال .

وجه عدم الورود : هو الغفله عن حقیقه الاستعمال ، فإنه إفناء اللّفظ فی المعنی ، کما ذکر المحقق الخراسانی ، و إفناء اللّفظ فی آنٍ واحدٍ فی معنیین مستقلّین محال ، و هذا غیر ما ذکر فی العام الاستغراقی من وجود موضوعات

۱- (۱)) درر الاصول ۵۷/۱ ط جامعه المدرّسین .

و أحكام متعدّده ، أو فی الوضع العام و الموضوع له الخاص ، حیث یکون الشیء الواحد وجهاً للمتکثّرات ... فما ذکره صاحب (الدرر) أجنبی عمّا فی (الکفایه) .

٢ - المحقق النائینی

و الطریق الذی سلکه المحقق النائینی یتلخّص فی : أنّ حقیقه الاستعمال عباره عن إلقاء المعنی و إیجاده فی الخارج بوجود اللّفظ ، فلا نظر إلی اللّفظ ، بل ینظر إلیه بالنظر التبعی ، کما عبّر مرهً ، أو أنّ النظر إلی اللّفظ هو کنظر القاطع إلی القطع الطریقی ، حیث لا یری إلّا المعنی ، کما عبّر مرهً اخری ، فلو استعمل اللّفظ فی أکثر من معنی لزم أن یکون للوجود الواحد وجودات کثیره .

و علی کلّ حالٍ ، فإنّ اللّفظ غیر ملحوظ لدی استعماله فی معناه ، و قد عبَّر تارهً عن الاستعمال بإفناء اللّفظ فی المعنی ، کما ذکر فی (الکفایه) ، و إفناء الواحد فی الکثیر محال .

و علی الجمله ، فإن تحقّق الأکثر من اللّحاظ الاستعمالی الواحد - مع وحده الاستعمال و المستعمل فیه - محال .

اشتباه من المحاضرات

و قد بدّل فی (المحاضرات) کلمه « اللّحاظ الاستعمالی » إلی « اللّحاظ الاستقلالی » فأشکل علی المیرزا بإمکان اللّحاظین الاستقلالیین ، کما فی مقام التصدیق بقضیّهٍ ، فإنه یکون بلحاظ الموضوع و المحمول فی آنٍ واحد لحاظاً استقلالیّاً ، و هذا شیء ممکن و واقع من النفس الإنسانیه بسبب بساطتها (١) .

١- (١)) هذا الجواب عن کلام المیرزا ، هو الجواب الذی ذکره الاستاذ فی الدوره السّابقه ، إلّا أنه فی الدوره اللاحقه دقق النظر فی کلام المیرزا ، فرأی أن الجواب اشتباه .

أمّا فی (أجود التقریرات) (۱) حیث قرّر مبنی المیرزا کما ذکرناه ، فقد أشکل فی التعلیقه علی أساس مختاره فی حقیقه الوضع ، و هو مسلک التعهّد .

لکنّه إشکال مبنائی .

التحقیق فی الجواب عن کلام الآخوند و المیرزا

فقال الشیخ الاستاذ : بأنّ الحق فی الجواب هو عدم التسلیم بأنّ حقیقه الاستعمال إفناء اللّفظ فی المعنی ، و نحن - بالوجدان - عند ما نستعمل الألفاظ لإفاده معانیها لسنا بغافلین عن الألفاظ ، و لا یکون حالها حال القطع الطریقی ، بل نلحظ اللّفظ و نحاول أن نراعی فیه جهات الفصاحه و البلاغه فی نفس ظرف استعماله فی معناه .

إیراد المحقق الأصفهانی و ما فیه

و قد أورد المحقق الأصفهانی علی صاحب (الکفایه) بعد التسلیم بما ذکره من حقیقه الاستعمال : بأنّ اللّفظ الصادر من المتکلّم الموجود خارجاً لا یمکن أن یکون مقوّماً للّحاظ ، حتی یلزم إفناء الواحد فی الکثیر أو اجتماع المثلین ، بل المقوّم للحاظ اللّفظ هو الصوره النفسانیه لشخص اللّفظ الموجود خارجاً ، و لا مانع من تحقّق صورتین له فی النفس ، فلم یلزم إفناء شیء واحدٍ فی شیئین .

و قد أجاب عنه شیخنا : بأنّ هذا الذی ذکره المحقق الأصفهانی و إنْ کان معقولاً إلّا أنه خلاف الواقع ، لأن الصوره النفسانیه تابعه للوجود الخارجی و هی ظلٌّ له ، و لمّا کان الموجود خارجاً لفظاً واحداً ، فالمتحقّق فی الذهن صوره واحده ، فیعود الإشکال .

۱- (۱)) اجود التقریرات ۷۶/۱ .

٣ – المحقّق العراقی

إنّ حقیقه الوضع جعل اللَّفظ مرآه للمعنی ، ثم الاستعمال لیس إلّا إعمال الوضع . و بعباره اخری : إن الوضع یعطی اللَّفظ المرآتیّه للمعنی بالقوّه ، و الاستعمال یعطیه المرآتیه له بالفعل ... هذا ، و البرهان علی المرآتیه سرایه الحسن و القبح من المعنی إلی اللّفظ .

و إذا کان مرآه ، فإنه لا یمکن أن یکون الشیء الواحد مرآةً لشیئین .

المناقشه

فقال شیخنا دام بقاه : بأن کلمات هذا المحقق فی حقیقه الوضع مشوّشه ، فتارةً یقول بأنه جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و اخری یقول :

جعل اللّفظ مرآةً للمعنی ، و هل یمکن الجمع بینهما ؟ اللهم إلّا أن یقال بأنه یرید جعل الملازمه مطابقةً و جعل المرآتیه التزاماً .

لکنْ لیس حقیقه الوضع جعله مرآةً للمعنی ، لأن الوضع من فعل الواضع ، و من یضع الاسم علی ولده لا یجعل المرآتیّه ، و جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی لا یلازم المرآتیّه أبداً ، لوجود الملازمه بین النار و الحراره ، مع عدم وجود المرآتیّه .

و سرایه الحسن و القبح من المعنی إلی اللّفظ لا یختص بالقول بالمرآتیّه ، فعلی القول بالعلامتیه – الذی اخترناه – توجد هذه السّرایه أیضاً ، و استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی بناءً علیه ممکن ، لعدم المانع من أن یکون الشیء الواحد علامةً لشیئین .

۴ – المحقق الأصفهانی

و سلک المحقق الأصفهانی مسلکاً آخر لبیان استحاله استعمال اللّفظ

الواحد فی أکثر من معنی ، و هو مرکّب من أَمور :

الأول : إن للشیء وجودین ، وجود حقیقی و وجود جعلی تنزیلی ، فللمعنی وجود حقیقی فی الخارج ، و وجود جعلی یتحقق باللّفظ الموضوع له ، مع کون اللّفظ من الکیف المسموع ، فعند ما نقول « زید » فإن هذا اللّفظ وجود طبیعه کیف مسموع بالذات ، و وجود جعلی للمسمّی بهذا الاسم .

و الثانی : إن حقیقه الاستعمال إیجاد المعنی باللّفظ ، لکنْ بالوجود الجعلی التنزیلی المذکور .

و الثالث : إنّ الإیجاد و الوجود واحد حقیقهً متعدد اعتباراً ، إذ الحقیقه إنْ اضیفت إلی القابل فهو الوجود ، و إنْ أضیفت إلی الفاعل فهو الإیجاد .

و علی هذه الأسس ، فإنه یستحیل استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ، حتی مع عدم لحاظ اللّفظ أصلًا ، و وجه الاستحاله : إنه لا یوجد عندنا إلّا لفظ واحد ، و له وجود واحد ، فلما استعمل فی المعنی الأوّل حصل له الوجود بالوجود التنزیلی ، فلو ارید استعماله فی الثانی أیضاً کان إیجاداً آخر کذلک ، فیکون استعماله فی المعنیین محصّلًا للإیجادین ، لکنّ الموجود عندنا واحد لا غیر ، فیلزم وحده الوجود و تعدّد الإیجاد ، و هذا محال ، لکون الوجود عین الإیجاد کما تقدَّم فی المقدّمه الثالثه .

مناقشه الاستاذ

و أورد علیه شیخنا دام بقاه بوجوه :

أمّا أوّلًا : فإنّ مختار المحقق الأصفهانی فی حقیقه الوضع هو « الوضع فی عالم الاعتبار » فی قِبال الوضع التکوینی ، کوضع العَلَم علی المسافه المعیّنه ، و إذا کان کذلک ، فلا یکون اللّفظ وجوداً تنزیلیّاً للمعنی . نعم ، هذا

يتمّ على مبنى الفلاسفه فى حقيقه الوضع .

و أمّا ثانياً : فإنّ الوضع هو من فعلنا ، و نحن فى أوضاعنا - كوضع الأسماء على المسمّيات - لا نجعل اللَّفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى ، بل إنّ الاسم يوضع على المسمّى لأنْ يكون علامةً له ، ينتقل الذهن بسببه إليه .

و أمّا ثالثاً : فإن قاعده الوحده الحقيقيّه بين الإيجاد و الوجود من أحكام الموجودات الحقيقيّه ، وعليه ، يستحيل إيجاد الشيئين الحقيقيّين بوجود واحد ، أمّا إيجاد الشيئين فى عالم الاعتبار بوجود واحدٍ ، فلا مانع عقلى عنه .

المتحصّل من البحث

فتحصّل من جميع ما تقدَّم : عدم قيام برهان صحيح على استحاله استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

بل إنّ المختار فى حقيقه الوضع هو جعل اللّفظ علامه للمعنى ، و على هذا المبنى لا مانع أصلًا من أن يكون الشىء الواحد علامه لشيئين .

فالحق هو الجواز على المختار .

و أمّا على مبنى التعهّد ، فكذلك ، لعدم المانع من أن يتعهّد باستعمال اللّفظ إذا أراد الشيئين ، و ما فى (المحاضرات) فى مبحث الاشتراك من عدم إمكان الاشتراك على هذا المبنى ، تقدَّم ما فيه ، من أنّ نتيجه هذا المبنى هو التعهّد باستعمال اللّفظ الكذائى متى أراد المعنى الكذائى ، و هذا لا ينافى أن يكون المعنى الكذائى المراد متعدّداً .

فالحق

جواز استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

هذا تمام الكلام فى الجهه الاولى .

الجهه الثانیه

اشاره

و بعد الفراغ عن جهه الثبوت ، تصل النوبه إلی جهه الإثبات و الظهور العرفی .

و الحق : إن استعمال اللّفظ الواحد فی أکثر من معنی خلاف الأصل العقلائی ، و إطلاق اللّفظ الواحد و إراده المعانی المتعدده منه بدون نصب قرینهٍ ، شیء غیر متعارف عند أهل المحاوره ، فإنهم لا یقصدون ذلک حتی فی الألفاظ المشترکه ، بل لا بدّ من نصب قرینهٍ ، یقول الشاعر :

بُز و شمشیر هر دو در کمرند

فکلمه « کمر » و إنْ کانت مشترکه بین « سفح الجبل » و « ظهر الإنسان » لکنّ المعنی ظاهر ، لأن « بز » و هو المعز یکون علی « سفح الجبل » و « شمشیر » و هو السیف یکون علی « ظهر الإنسان » .

فلو لم یکن المعنی ظاهراً مفهوماً لم یجز الاستعمال عقلاءً ، بل یکون مقتضی القاعده عند عدم القرینه علی التفصیل الآتی :

إن لم یکن اللّفظ مشترکاً بین معانٍ متعدده بالوضع ، فلا شبهه فی حمله علی المعنی الحقیقی الواحد ، بمقتضی أصاله الحقیقه ، فإنْ کان له معنی مجازیّاً مشهوراً ، و المفروض عدم القرینه ، فلا یحمل ، لا علی المعنی الحقیقی و لا علی المجاز المشهور ، بل یکون مجملاً .

و إن کان مشترکاً بین معانٍ عدیده ، کان محکوماً بالإجمال .

فإن علم بتعدّد المعنی المراد ، لکنْ تردّد الأمر بین إراده المجموع و إراده الجمیع ، کما لو کان للمولی عبدان باسم « غانم » و قال : بعت غانماً بدرهمین ،

فعلمنا إجمالاً ببيعه كلّ واحدٍ أو بيعه كليهما معاً ، قال فی (المحاضرات) (۱) :

لا أصل لفظی یرجع إلیه ، بل المرجع هو الأصل العملی .

فقال الاستاذ : إنه بناءً علی کون حجیّه أصاله الحقیقه من باب التعبّد فالمرجع هو أصاله الحقیقه ، وعلیه ، یحمل الکلام علی العام المجموعی ، لأن المفروض إمکان استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ، و المفروض کونه حقیقه فی کلا الفردین ، وعلیه یحکم باشتغال ذمّه المشتری بأربعه دراهم .

و أمّا بناءً علی القول بحجیّه أصاله الحقیقه من باب الظهور ، فالمفروض عدم الظّهور ، لکون مثل هذا الاستعمال علی خلاف الأصل العقلائی فی مقام المحاوره .

و إنْ کان اللّفظ حقیقهً فی کلٍّ من الفردین و مجازاً فی المجموع ، فالکلام حینئذٍ مجمل .

إلّا أن هذا التفصیل غیر وارد فی (المحاضرات) ، لأنه ذهب إلی استحاله الاشتراک ، علی مسلکه فی الوضع و هو التعهّد ، فلا مورد لأصاله الحقیقه بناءً علیه .

تفصیل صاحب المعالم

و فصّل صاحب (المعالم) (۲) بین اللّفظ المفرد و التثنیه و الجمع ، فقال بأنّ استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی إن کان مفرداً فمجاز ، و إن کان مثنّیً أو

۱- (۱)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۲۱/۱ .

۲- (۲)) معالم الاصول : ۵۲ ط دار الفکر .

جمعاً فحقیقه .

و الحق : عدم الفرق ، لأن هیئه التثنیه تدلّ علی تعدّد مدلول المفرد ، فإن جاز استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی حقیقهً فلا فرق ، و إنْ لم یجز فلا فرق کذلک ، فلفظ « العیون » یدل علی تعدّد « العَین » المفروض کونه موضوعاً بأصل اللّغه لأکثر من معنی ، لا أنه یدل علی « عَینٍ » و « عین » و « عین » ...

بأن یراد من اللّفظ الأوّل الباصره ، و من الثانی : الجاریه ، و من الثالث : عین الشمس ... و هکذا ...

ثمره البحث فی استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی

هذا ، و للبحث عن استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ثمرات :

منها : ما تقدَّم فی مثال بیع غانم ، و کذا عتقه ، و کذا لو کان له زوجتان باسم هند ، فطلَّق هنداً ، و هکذا فی جمیع الألفاظ المشترکه ، الواقعه فی إنشاءٍ ، من البیع و الوصیّه و الصّلح و الهبه و الطلاق .

و منها : البحث فی مدلول قوله علیه السلام : « کلّ شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام » (1) هل یفید جعل الحلیّه فقط ، أو یفید جعلها و جعل استمرارها متی شک فیه ؟

و منها : البحث فی مدلول قوله علیه السلام : « کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر » (2) فالبحث المشار إلیه جارٍ فیه کذلک .

و علی الجمله ، هل الخبران یجعلان الحلّ و الطّهاره فقط ، أو یصلحان لجعلهما و جعل استصحابهما لدی الشک فی بقائهما ؟

و منها : فی قوله علیه السلام : « لا ینقض الیقین بالشک » (3) هل یمکن

ص:۳۲۳

۱- (۱)) انظر : وسائل الشیعه ۸۹/۱۷ ، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به ، رقم : ۴ .

۲- (۲)) المستدرک ۵۸۳/۲ ، الباب ۳۰ من أبواب کتابه الطهاره عن المقنع ، و فی وسائل الشیعه ، باب ۳۷ من أبواب النجاسات عن التهذیب ، و فیه « نظیف » بدل « طاهر » .

۳- (۳)) الکافی ۳۵۲/۳ .

إراده « قاعده اليقين » و « الاستصحاب » معاً منه ، بأنْ يكون لفظ « اليقين » مستعملاً فی معناه الحقيقی الكائن فی قاعده اليقين ، و المسامحی الكائن فی

الاستصحاب ، أو لا يمكن ذلك ؟

قالوا : و من الثمرات : جواز قصد إنشاء الدعاء و القراءه معاً فی «اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ » (۱)مثلًا ، بناءً على جواز استعمال اللّفظ فی أكثر من معنى عقلًا .

لكنّ الاستاذ ناقش بأنّ : القراءه فی الصّلاه هی حكايه ما نزل على النبی صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعنوان القرآن و استعمال ذاك اللّفظ ، و ليست استعمال لفظٍ فی لفظ القرآن الكريم ، فهذا خارج عن البحث ، و لا يعدّ من ثمراته .

نعم يصح طرح البحث بأنّه هل يمكن التلفّظ بكلام الغير و إبراز القصد به أيضاً أو لا ؟

الحق : إنه ممكن ، وفاقاً للمحقق الأصفهانی ، فيجوز اجتماع قصد القراءه مع قصد الإنشاء .

الكلام فی بطون القرآن

و تعرّض صاحب (الكفايه) إلى ما ورد فی أن لألفاظ القرآن الكريم بطوناً ، و ذلك بمناسبه أنّها تدلُّ على وقوع استعمال اللّفظ فی أكثر من معنى فی القرآن الكريم ، و أدلّ دليلٍ على إمكان الشیء وقوعه ، و قد ذهب هو إلى الامتناع .

رأی المحقّق الخراسانی

۱- (۱) سوره الفاتحه : ۶ .

و أجاب عن ذلک بوجهین :

الأول : إن مدلول هذه الأخبار ، أنّ اللّه تعالی قد أراد - فی ظرف إراده المعنی الواحد من اللّفظ - معانی اخری غیره ، فلیس اللّفظ مستعملاً فی سبعه معانٍ ، بل استعمل فی معنی واحدٍ و اریدت السته الاخری مقارنهً لهذا المعنی .

قال شیخنا دام بقاه : و هذا أمر ممکن ، لکنّه لا یتناسب مع مدلول تلک الأخبار ، و هو کون بعض المعانی ظاهر اللّفظ و بعضها باطنه ، و أین هذا ممّا ذکره ؟

و الثانی : إن المعنی المطابقی للّفظ هو معنی واحد ، و سائر المعانی التی اشیر إلیها فی الأخبار إمّا لوازم له و إمّا هی ملزومات له ، فلیس الدّلاله من باب الاستعمال ، بل من باب الدّلاله الالتزامیه ، و لا مانع من أن یکون للّفظ الدالّ علی معناه مطابقهً معان عدیده یَدل علیها التزاماً .

و قد استحسن جماعه من الأعلام هذا الوجه .

و خالف شیخنا فقال : بأنّه جیّد موجبهً جزئیّه ، و إلّا ففی المعانی التی هی من بطون القرآن - بحسب الروایات - موارد کثیره لیست دلاله اللّفظ علیها من باب الدلاله الالتزامیه .

إن اللوازم علی قسمین ، فمنها : لازم جلیّ ، کالحراره بالنسبه إلی النار ، فمع استعمال لفظ النار فی معناه و دلالته علیه و هی الذات بالمطابقه ، توجد له دلاله علی الحراره أیضاً ، و لکنَّ هذه الدلاله لا تسمّی « باطناً » لأنّ الملازمه جلیّه لکلّ أحدٍ .

و منها : لازم خفی ، و فی هذا القسم یمکن قبول کلام صاحب (الکفایه)، إلّا أن أخبار بطون القرآن لا ظهور فیها لکون الدلاله بالالتزام ، ففی قوله تعالی

« مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ » (1)قد ورد أنهما الحسن و الحسين عليهما السلام (2) ، و أين الملازمه بين « البحرين » و « الحسن و الحسين » ، ليدل اللّفظ عليهما بالدلاله الالتزاميه ؟ و فى قوله تعالى «ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ » (3)ورد أن المراد هو زياره الإمام و لقاؤه بعد أعمال الحج (4) ... و أين الملازمه بين ذلك و ما هو المدلول المطابقى للفظ « التفث » أى : أخذ الشارب و قصّ الظفر ؟ .

و تلخّص : إن ما ذكره صاحب (الكفايه) لا يحلّ المشكل .

رأى جماعهٍ من المحقّقين

و أجاب المحقق النائينى و المحقق العراقى - و ذكره الفيض الكاشانى فى أوّل (تفسيره) - بأنّ المراد من هذه الأخبار هو : أن المعنى المستعمل فيه اللّفظ هو معنىً كلّى ، و أن مصاديقه متعدده ، لكنّها مخفيّه على غير أهل الذكر الذين هم الراسخون فى العلم ، العالمون بتأويل القرآن ، فإنّهم يعلمون بتطبيقات تلك الكليّات .

و على الجمله ، فإن بطون القرآن من قبيل استعمال اللّفظ الكلّى و إراده المصاديق ، كلفظ « الميزان » فإنه لم يوضع هذا اللّفظ لهذه الآله التى توزن بها الأشياء فى السّوق ، بل الموضوع له هذا اللّفظ هو « ما يوزن به » و حينئذٍ يصدق على الإمام المعصوم عليه السلام ، لوصفه بالميزان فى الأخبار ، و على

۱- ((۱)) سوره الرحمن : ۱۹ .

۲- ((۲)) تفسير الصافى ۱۰۹/۵ ط الأعلمى .

۳- ((۳)) سوره الحج : ۲۹ .

۴- ((۴)) تفسير الصافى ۳۷۶/۳ ط الأعلمى .

القرآن ، و على علم المنطق ، و على العقل ، و على الميزان المعروف ... و ميزان كلّ شیء بحسبه .

و أورد شيخنا : بأنه أيضاً لا ينطبق على جميع الموارد ، مثلاً قوله تعالى :

« إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ » (1)لا يوجد للفظ « الصلاه » معنیً كلّی ، لينطبق على هذه « الصلاه » ذات الأقوال و الأفعال ، و على أمير المؤمنين عليه السلام ، و لا يوجد جامع بين الأمرين ، اللّهم إلّا الجامع الانتزاعی مثل « ما يتوجَّه به إلى اللّه » لكنّه غير موضوع له لفظ « الصَّلاه » بالوضع الحقيقی ، و إنْ قلنا بجواز استعماله فيه مجازاً ، لزم القول بكونه فی جميع موارد استعماله فی القرآن مجازاً ، و هذا لا يلتزم به .

رأی السيد البروجردی

و ذكر السيد البروجردی معنیً آخر ، و هو : إنّ للقرآن مراتب بحسب مراتب النفوس الإنسانيه ، فهی معانٍ طوليّه يدركها الأشخاص بحسب مراتبهم النفسيّه ، فكلّما تقدّمت النفس فی الكمال تمكّنت من درك و فهم المعنى الأرقی و الأدق ، كلفظ « التقوى » مثلاً ، حيث يفهم الصدّيقون منه ما لا يفهمه غيرهم .

فقال الاستاذ دام ظلّه : هذا الوجه متين ، و النفس كلّما تقدّمت فی الكمال أدركت المعانی و الحقائق الأدق و الأعمق و الأجل ، لكنّ المشكل هو أنه لا بدَّ من تصحيح و توجيه استعمال الألفاظ القرآنيه فی تلك المعانی المختلفه المتعدّده ، و تصحيح الاستعمال فيها لا يكون إلّا عن طريق دعوى كون الألفاظ موضوعةً للمعانی الكليّه ، و يكون كلّ واحد من المعانی مصداقاً له ، أو دعوى كونها موضوعه لمعانيها الحقيقيه المنفرده الواحده ، و تلك المعانی لوازم ، و صاحب هذا الوجه قد أبطل كلتا الدعويين ، و لم يوافق على

۱- (۱)) سوره العنكبوت : ۴۵ .

ذینک الوجهین .

رأی السید الحکیم

و علی الجمله ، فإن هذا الوجه لا یحلّ المشکله من جهه تصحیح الاستعمال ، فإن اللّفظ الدالّ علی تلک المراتب بأیّ وجهه یدل ؟ إن کانت دلالته حقیقیهً ، کان موضوعاً للکلّی و المراتب مصادیق ، و إنْ کانت دلالته مجازیّهً ، فلازمه أنْ تکون ألفاظ القرآن هذه کلّها مجازاً ، و لا یجوز الالتزام به و إنْ التزم به السید الحکیم ، حیث قال (۱) بأن بطون القرآن من قبیل استعمال اللّفظ فی مجموع المعانی ، فکلّ واحدٍ منها لیس الموضوع له بل استعماله فیه مجازی .

و هذا الوجه ممنوع جدّاً .

هذه عمده الوجوه المذکوره فی حلّ المطلب ، و لم یرتض شیخنا شیئاً منها .

فقال شیخنا :

إن لسان الروایات فی بطون القرآن مختلف ، فمنها : ما یفید أنّ الظاهر عباره عمّن نزل فیه القرآن ، و الباطن عباره عن الذین یعملون أعمال من نزل فیه ، و منها : ما یفید أن ظاهر بعض الآیات هو القصّه و الباطن هو الموعظه ، و منها : ما یفید أن الظاهر هو التنزیل و الباطن هو التأویل ، و منها : ما یفید أن الباطن عباره عن التطبیقات العددیه ، و منها : ما یفید أن المراد من البطون هو الوجوه السبعه ، و منها : ما جاء فیه : إن بطون القرآن عجائبه و غرائبه ، و منها :

ما جاء فیه من أنها التخوم ... و منها : ما یستفاد منه غیر ذلک .

۱- (۱) حقائق الاصول ۹۵/۱ ط البصیرتی .

و على كلّ حالٍ ، فما ذكره الاصوليون فی معنی هذه الروايات الكثيره الثابته لا ينطبق إلّا علی بعضها بنحو الموجبه الجزئيّه .

و الحق - بناءً علی المختار فی حقيقه الوضع من أنه العلامتيّه - هو جواز استعمال اللّفظ فی أكثر من معنی ، إذ لا مانع من أن يكون اللّفظ الواحد علامةً لمعانی عديده ، و اسماً لعدّه امور .

أقول : لكن المشكله هی أنه إذا كان اللّفظ علامةً لعدّهٍ من المعانی فی عرضٍ واحدٍ ، فكيف لم يعلم أهل اللسان إلّا بواحدٍ منها و هو المعنی الظاهر فيه اللّفظ ، و المعانی الاخری التی هی البواطن لا يعلم بها إلّا الراسخون فی العلم و هو معدودون ؟ و مَن الواضع للّفظ علی تلك المعانی الباطنه التی استعمل فيها ؟

و هذا تمام الكلام فی استعمال اللّفظ فی أكثر من معنی .

المشتق

اشاره

ص:۳۳۱

و فی هذا البحث بلحاظ المسائل المطروحه فیه ، أعظم فائده للفقیه ، کما قال المحقق الرشتی .

مقدّمات البحث

اشاره

و لا بدَّ قبل الورود فیه ، من ذکر مقدمات :

المقدّمه الاولی (فی أنّ البحث لغوی و کبروی)

اشاره

المشـهور هو أنّ هذا البحث بحثٌ لغوی ، لأنّه یبحث من الجهه اللّغویه عن أنّ هیئات المشـتقات ، هل هی موضوعه فی اللّغه بأنْ تکون حقائق لغویّه أو فی العرف لحصّه من الـذات ، و هی خصوص المتلبّسه بالمبـدإ بالفعل ، أو هی موضوعه للأعم منها و من غیرها ؟

وعلیه ، فالمحکّم فی البحث هو العلائم المقرّره فی باب الحقیقه و المجاز .

أمّا علی ما ذهب إلیه الأکثر من عدم کون الذات مأخوذهً فی مفهوم المشـتق ، و أنّ مدلوله هو العرض لا بشـرط ، القابل للاتّحاد مع الذات ، فعنوان البحث هو : هل الموضوع له المشتق هو العرض المتّحد بالفعل أو الأعم منه و من غیره ؟

و قد وقع الاتّفاق علی أنّ الإطلاق علی الذات المتلبّسه بالفعل إطلاق

حقیقی ، و علی ما تتلبّس فی المستقبل مجازی ، و إنما الخلاف فی الذات التی انقضی عنها التلبّس بالمبدإ .

قول المحقّق الطّهرانی بأن البحث عقلی

و خالف الشیخ هادی الطهرانی فی (محجه العلماء) فقال : بأن هـذا البحث عقلیّ و لیس لغویّاً ، لاتّفاق الأخصّی و الأعمّی فی مفهوم المشتق ، و إنما الاختلاف فی کیفیه الحمل ، فالأخصّی یراه من قبیل حمل هو هو ، و الأعمّی یراه من قبیل حمل ذو هو ، الذی یکفی فی صحّته وقوع التلبّس بالمبدإ بنحو الموجبه الجزئیّه .

مناقشه الاستاذ

لکنّ البحث عند الاصولیین - کما أشرنا - إنما هو فی أنّ الموضوع له هیئه « فاعلٌ » - مثلاً - عباره عن خصوص الحصّه المتلبّسه بالفعل بالمبدإ ، أو أن الموضوع له هو الجامع بین المتلبّس و من انقضی عنه التلبّس ... و هذا بحثٌ لغوی .

هذا ، و یرد علیه - کما ذکر المحقق الأصفهانی أیضاً (۱) أن کلامه یخالف اصطلاح المناطقه کذلک ، فإنّ الحمل الهوهو عندهم لا یختص بالجوامد مثل : « الجدار جسم » ، بل الحمل فی مثل « الجدار أبیض » و نحوه من قبیل الهوهو ، بلا فرق .

ثم إن الخلاف بین الأخصّی و الأعمّی کبروی و لیس بصغروی ، یقول الأخصّی : بأنّ صحّه إطلاق المشتق تدور مدار اتّصاف الذات و تلبّسها بالمبدإ فی ظرف الإطلاق ، بخلاف الأعمّی القائل بعدم لزوم ذلک ، و أنه یکفی فی

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱۷۰/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

صدق المشتق حقیقه تلبّسُ الذات بالمبدإ فی وقتٍ من الأوقات ، و إنْ کان منتفیاً عند الإطلاق .

تجویز المحقق البروجردی کون البحث صغرویّاً

و قـد جوّز السـید البروجردی أن یکون الخلاـف صـغرویّاً ، فقال (۱) مـا حاصـله : إن صـدق أیّ عنوانٍ علی ذاتٍ من الـذوات ، متوقّف علی وجود الملاک المصـحّح للحمل ، و هو کون الـذات مصـداقاً لـذلک العنوان المحمول علیها ، فلو فقد الملاک لزم صـدق کلّ مفهومٍ علی کلّ ذاتٍ ، أو الترجیـح بلا مرجّـِح ، ففی قولنا : « الجـدار أبیض » یعتبر کون « الجـدار » مصـداقاً لعنوان « الأبیض » و إلّا فلِمَ لا یصدق هذا العنوان علی الجدار غیر الأبیض ؟

و إلی هنـا لاـ خلاـف بین الطرفین ، غیر أنّ القائل بأن المشـتق أعمّ من المتلبّس فی الحال و من انقضـی عنه المبـدأ ، یقول : بأنّه یکفی فی تحقّق المِصداقیّه – التی هی المصحّحه للحمل – تلک الحیثیه الاعتباریه الحاصله للذات الصادر عنها « الضرب » مثلاً ، بسـبب صدوره عنها فی وقتٍ من الأوقات ، و هی حیثیّه باقیه ، کعنوان « من صدر عنه الضرب » علی تلک الذات ، و إنْ لم یکن هنـاک اتّصـاف بالضـرب عنـد الإطلاـق . و یقول القائـل بوضع المشـتق لخصوص المتلبّس : بـأنّ المصـحّح للحمـل و الملاـک للمصـداقیّه لیس إلّـا الاتّصـاف بالضاربیّه الفعلیه حین الإطلاق ، و أمّا وصف الـذات بلحاظ اتّصافها سابقاً و حمل الضارب علیها فمجاز ...

وعلیه ، فیکون الخلاف صغرویّاً .

۱- (۱)) نهایه الاصول : ۵۸ ط المصطفوی .

مناقشه الاستاذ

و تنظّر الاستاذ دام بقاه فی هذا الکلام : بأنّه ناشئ من الخلط بین الحمل الحقیقی الفلسفی و الحمل الحقیقی العرفی ، فما ذکره یتم بالنظر الفلسفی ، لأنّهم یقولون بمجازیّه : الجدار أبیض ، لأن الحمل الحقیقی عندهم هو :

البیاض أبیض ، لکنّ البحث فی المشتق یدور مدار النظر العرفی و قولنا :

الجدار أبیض ، حقیقه عرفیّه بلا ریب .

و أمّا لزوم الترجیح بلا مرجّح ، أو حمل کلّ شیء علی کلّ شیء ، ففیه :

إنه إنما یلزم ذلک لو لم یکن التلبّس بالمبدإ فی وقتٍ من الأوقات کافیاً للحمل و تحقّق المصداقیّه ، و الحال أنّ هناک فرقاً بین من اتّصف به کذلک و بین من لم یتّصف أصلاً ، فلا ترجیح بلا مرجّح .

و أمّا قوله بضروره وجود العنوان الانتزاعی بناءً علی القول بالأعم ، ففیه :

أوّلاً : إن اتّصاف الذات بالمبدإ و تلبّسها به فی وقتٍ من الأوقات ، لیس عنواناً انتزاعیّاً ، بل هو عنوان واقعی ، فقد صدر منه الضرب مثلًا سابقاً حقیقهً ، و لیس فی البین اعتبار من أحدٍ – لیدور الاتّصاف به مداره – أصلًا .

و ثانیاً : إن الملاک فی الصّدق هو الصدق العرفی کما تقدّم ، و لفظه « القائم » فی الفارسیّه ترادف « ایستاده » و لیس مفهومها هو الاتصاف بالقیام فی وقتٍ من الأوقات .

و تلخّص :

۱ – إنّ البحث لغوی ، و لیس بعقلی .

۲ – إنّ البحث کبروی ، و لیس بصغروی .

المقدّمه الثانيه (فی تحریر محلّ النزاع)

اشاره

تاره : یکون لمجموع الهیئه و المادّه - من الألفاظ - وضع واحد .

و اخری : یکون لکلٍّ من الهیئه و المادّه وضع مستقل .

فما یکون من القسم الأوّل ، یسمّی بالجامد ، و الوضع فیه شخصی .

و ما یکون من القسم الثانی ، یسمّی بالمشتق ، و الوضع فی طرف الهیئه نوعی ، و فی المادّه قولان .

و کلّ من القسمین ینقسم إلی قسمین ، فالمشتق ینقسم إلی :

١ - قسم قابلٍ للحمل علی الذات و الاتحاد معها ، کاسم الفاعل و اسم المفعول .

٢ - قسم لا یقبل ذلک ، کالأفعال و المصادر و أسماء المصادر .

و لا خلاف بینهم فی أنّ مورد البحث هو القسم الأوّل ، أمّا الثانی فخارج ، فیکون موضوع البحث فی المشتق أخص من العنوان .

إلّا أنّ الظاهر من کلام صاحب (الفصول) (١) اختصاص البحث باسم الفاعل و ما یشبهه فقط ، فلا یعمّ کلّ ما هو قابل للحمل ، کأسماء الآلات ، لأن « المفتاح » مثلاً یصدق حتی مع عدم تحقّق الفتح بالفعل ، فالموضوع له فیه أعمّ من المتلبّس و ما انقضی عنه التلبّس . إلّا أن الحق - وفاقاً لصاحب (الکفایه) و غیره - عموم البحث لمثله ، لوقوع النزاع فیه ، غیر أن مبادئ المشتقات تختلف ، فقد یکون فعلاً ، و قد یکون حرفهً ، و قد یکون ملکهً ، و قد یکون شأنیّهً ، و یختلف التلبّس و الانقضاء فیها بحسب اختلاف المبدإ .

فإن کان المبدأ هو الحدث ، فالتلبّس یکون تلبّس الفعلیّه و انقضاؤه بانقضائها ، و إنْ کان حرفهً أو ملکه فلیس المبدأ هو الفعلیّه ، فلذا یصدق

١- (١)) الفصول الغرویه : ٦٠ .

عنوان « البقّال » على صاحب هـذه الحرفه و إنْ كان نائماً مثلًا ، و كـذا يصـدق عنوان « المجتهد » على صاحب تلك الملكه ، و هكذا ...

و الجامد ينقسم إلى :

١ - ما ينتزع من مقام الذّات و الذاتيّات .

٢ - ما ينتزع من امورٍ لاحقهٍ متأخّرهٍ عن الذات ، و هذا ينقسم إلى قسمين :

أ - الامور المنتزعه المتأخّره عن الذات واقعاً ، كالأعراض ، مثل الفوقيّه و التحتيّه .

ب - الامور المنتزعه المتأخّره عن الذات اعتباراً ، كالزوجيّه و الحريّه و الرقيّه ...

و اتّفقوا على خروج القسم الأوّل - و أنّ محل البحث هو القسم الثانى بقسميه (١) - إذْ لا معنى لأنْ يبحث عن صدق « الإنسان » بعد أنْ صار تراباً ،

١- (١)) و مراد صاحب (الكفايه) - فى كلامه ص ٤٠ - من « العرض » عباره عن الأعراض المتأصّله التى يوجد بإزائها شيء فى الخـارج ، مثـل البياض و السواد و غيرهما ، و مراده من « العرضـى » ليس الامور الاعتباريه فقط ، بل كلّ ما لا يوجـد فى الخارج بإزائه شيء ، أعم من أنْ يكون واقعياً كالفوقيّه و التحتيّه أو اعتباريّاً كالملكيّه و الزوجيّه . فمراده ما ذكرناه - و هو مقتضى التأمّل فى كلامه حيث مثّل بالزوجيه و الرقيّه و قال فى آخره : من الاعتبارات و الاضافات ، لا ما ذكره بعض المحشّين على (الكفايه) كالمشكينى و السيد الحكيم من أن مراده من العرض هو الأمر الواقعى ، و من العرضى الأمر الاعتبارى . و لا يتوهّم : أنه بناءً على كون مقوله الاضـافه من الاعتباريـات كمـا هو مسـلك بعضـهم ، فمـا ذكراه فى معنى العبـاره صـحيح ، و ذلـك ، لأن صاحب (الكفـايه) جعـل الإضافـات مقـابلهً للاعتباريـات ، فأفاد أن الاضافات غير داخله عنـده فى الاعتبارات . و على الجمله ، فمراده من العرض كـلّ مبـدإ له مـا بـإزاء خارجـاً ، و من العرضـى ما ليس له ذلك ، سواء كان اعتبارياً كالزوجيه و الملكيه أو غير اعتبارى كـالفوقيه و التحتيّه . و لا يخفى : أنّ هـذا اصـطلاح من المحقق الخراسانى فى العرض و العرضـى ، غير اصـطلاح المناطقه حيث المراد من العرض عندهم هو المبدأ و من العرضى هو المشتق .

لوضوح أنّ البحث إنّما هو عن الهيئه ، من جهه أنها موضوعه لخصوص الذات المتلبّسه أو للأعم منها و من التى انقضى عنها التلبّس ، كما فى مثل « العالم » و « القائم » و نحوهما ، و أمّا فى المثال المذكور و نحوه من العناوين الذاتيّه ، فليس وراء الإنسانيه أو الكلبيّه شيء حتى يبحث عنها ، نعم ، تبقى الهيولى ، و ليست بذاتٍ ... فالذّات قد زالت ، و ما بقى شيء لكى يبحث عن التلبّس و الانقضاء فيه (١) .

فموضوع البحث كلّ لفظٍ توفّر فيه أمران :

١ - القابليّه للحمل على الذات .

٢ - الواجديّه للتلبّس و الانقضاء (٢) .

فلا كلّ مشتق بداخلٍ فى البحث ، و لا كلّ جامدٍ بخارج عن البحث .

هذا تحرير محلّ النّزاع .

١- (١)) فما فى كلام البعض من أنّ هذا البحث لغوىّ ، و لا مجال فيه لمثل هذا الاستدلال العقلى ، و أن من الجائز طرح البحث فى موردٍ ليس التبدّل فيه من قبيل تبدّل الذات ، كالخمر إذا انقلب خلّاً ، بأن يبحث هل هذا خمر أو لا ؟ غير وارد . لأنّ البحث و إنْ كان لغويّاً ، إلّا أنه يدور حول المفهوم الموضوع له اللّفظ ، و من حيث أنه هو الحصّه الخاصّه من الذات أو مطلق الذات ، فالمورد الذى لا- توجد الذات خارج عن البحث موضوعاً ، سواء كانت حقيقه الشىء بصورته أو بمادّته . و أمّا الجواب عن النقض بمثل الخلّ و الخمر ، فإنهما و إنْ كان شيئاً واحداً عقلاً ، إلّا أن الخمر و الخلّ من الحيثيه النوعيّه أمران متغايران .

٢- (٢)) بالنظر إلى الهيئه لا- المادّه ، بأنْ تكون الهيئه قابلهً لأن يبحث عن أنها موضوعه لخصوص المتلبّس أو للأعم ، كهيئه « فاعل » و « مفعول » و « مفعَِل » و إنْ كانت الهيئه فى مادّهٍ ليس لها انقضاء مثل « الناطق » حيث الماده هنا نفس الذات ، فلا يخرج مثله عن النزاع ، خلافاً للمحقق النائينى ، كما لم يخرج هيئه « مفعل » ، خلافاً لصاحب الفصول . و على الجمله ، فمورد البحث هو الهيئه مطلقاً ، سواء كانت المادّه المشتمله عليها من قبيل « القائم » أو من قبيل « الناطق » .

مطالب متعلّقه بتحرير محلّ النزاع

و هنا مطالب متعلّقه بتحرير محلّ النزاع :

١ - الفرع الفقهى الذى استشهد به صاحب الكفايه لعموم البحث

ثم إن صاحب (الكفايه) استشـهد لعموم بحث المشـتق بالنسبه إلى بعض الجوامد ، و تأكيداً لسقوط القول بعدم دخول الجوامد مطلقاً ، بكلام فخر المحققين فى (إيضاح الفوائـد) (١) فى شـرح أحد فروع الرّضاع ، و هو ما لو كان لرجلٍ زوجتان كبيرتان و اخرى صغيره ترضع ، فأرضعتها إحدى الكبيرتين الرضاع الكامل ، فقال الأصحاب بحرمه الكبيره و الصغيره كلتيهما على الزوج ، لأنّ الصـغيره حينئذٍ ابنته من الرّضاع ، و إنه يحرم من الرّضاع ما يحرم من النسب ، و الكبيره امّ زوجته ، أو تحرم الصـغيره لكونها ربيبته .

ثم لو أرضـعت الكبيره الاـخرى بعـد ذلـك هـذه الصـغيره ، بنى القول بحرمه الكبيره الثـانيه على الزوج على المختـار فى مسـأله المشتق ، فإن كان حقيقةً فى خصوص المتلبّس ، لم تحرم بسبب الرّضاع ، لأنها قد أرضعت من كانت زوجةً للرجل ، و هى حين الرضـاع ابنته أو ربيبته ، و إنْ كـان حقيقةً فى الأـعمّ من المتلبّس و من انقضـى عنه التلبّس ، حرمت ، لأنّها أصـبحت أمّ الزوجه ، كما كانت الكبيره الاولى .

١- (١)) إيضاح الفوائد فى شرح القواعد ٥٢/٣ .

فهذه المسأله احدی الثمرات الفقهیه للنزاع ، و قد ظهر جریانه فی مثل « الزوجیّه » من الجوامد .

و تفصیل الکلام فی هذه المسأله هو :

إن الأصل فی المسأله هو الشیخ فی (المبسوط) و (النهایه) ، و قـد اختلفت فتیاه فی الکتابین ، و تبعه علی کلٍّ منهما طائفه من الفقهاء ، و هی احدی الفروع الأربعه التی ذکرها :

١ - لو کانت له زوجه کبیره و اخری صغیره .

٢ - لو کانت له زوجتان کبیرتان و صغیره .

٣ - لو کانت له زوجه کبیره مع زوجتین صغیرتین .

۴ - لو کانت له زوجتان کبیرتان مع زوجتین صغیرتین .

ثم إنّ اللبن تارهً یکون لبن الفحل و هو الزوج ، و أخری لبن غیره .

و أیضاً : تارهً یکون الرضاع مع الدخول بالکبیره ، و اخری مع عدم الدخول بها (١) .

أدلّه القولین

قال العلّامه و جماعه بحرمه الکبیره الثانیه ، لأن المشـتق حقیقه فی الأعمّ ، و قال آخرون بعـدم الحرمه ، لکون المشـتق حقیقه فی خصوص المتلبّس ، و قد ادّعی الإجماع علی حرمه الاولی ، و لا خلاف فی ذلک إلّا من بعض متأخّری المتأخّرین .

و قد استدلّ للقول بعدم الحرمه بروایه علی بن مهزیار ، و هی نصٌّ فی ذلک .

ص:٣۴١

١- (١)) و ما فی نسخ (الکفایه) : « مع الدخول بالکبیرتین » غلط من النسّاخ ، و الصحیح : مع الدخول بإحدی الکبیرتین .

و أجاب الفخر و المحقق الثانی و غیرهما عنها بضعف السند .

و هـذه هی الروایه : محمـد بن یعقوب ، عن علی بن محمد ، عن صالح بن أبی حماد ، عن علی بن مهزیار ، عن أبی جعفر علیه السلام قال :

قیـل له : إن رجلاًـ تزوّج بجاریهٍ صـغیره فأرضـعتها امرأته ، ثم أرضـعتها امرأه له اخری . فقال ابن شبرمه : حرمت علیه الجاریه و امرأتاه ، فقال أبو جعفر علیه السـلام : « أخطأ ابن شبرمه ، تحرم علیه الجاریه و امرأته التی أرضعتها ، فأما الأخیره فلم تحرم علیه ، کأنها أرضعت ابنته » (۱) .

التحقیق فی سند روایه ابن مهزیار

و قد اورد علی سند هذه الروایه بوجهین :

الأول : الإرسال . فذکر لإثبات إرسالها وجوه :

۱ - إن المراد ب « أبی جعفر » - مـتی أُطلق - هو الإمـام البـاقر علیه السـلام ، و ابن مهزیـار من أصـحاب الرضـا و الجواد علیهما السلام ، و لو کان المراد هو الإمام الجواد لقیَّد ب « الثانی » .

۲ - إن ذکر ابن شبرمه فی الروایه قرینه علی أن المراد من أبی جعفر فیها هو الباقر علیه السلام ، لأن ابن شبرمه کان معاصراً له لا للإمام الجواد ، فتکون الروایه مرسله ، لسقوط الواسطه المجهول حالها بینه و بین الإمام علیه السلام .

۳ - لو کـان المراد هو الإمام الجواد علیه السـلام - لأنه من أصـحابه - لما جاءت الروایه - کما فی (الکافی) - بلفظ « رواه عن أبی جعفر » الظاهر فی النقل مع الواسطه ، و إلّا فلا حاجه إلی هذا اللّفظ ، کما هو الحال فی سائر

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۱۴ : ۳۰۵ . الباب ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرّضاع .

الروایات المسنده .

۴ - کلمه « قیل له » ظاهره فی عدم سماع ابن مهزیار من الإمام علیه السلام ، و إلّا لقال : عن أبی جعفر .

و یمکن الذبّ عن الروایه بالجواب عن کلّ ذلک :

أمّا عن الأول ، فإنّ التقیید ب « الثانی » متی کان المقصود من أبی جعفر هو الإمام الجواد علیه السلام ، إنما جاء فی الأعصار المتأخّره ، أمّا لزوم ذلک علی الرّواه أنفسهم ، فلا دلیل علیه .

و أما عن الثانی - و هو أتقن الوجوه - فإن ابن شبرمه ، المتوفّی سنه ۱۴۴ ، و إنْ کان معاصراً للصّادقین علیهما السلام ، إلّا أنه کان من القضاه الکبار ، و له تلامذه ، فما المانع من أنْ یقال فی مجلس الإمام الجواد علیه السلام : قال ابن شبرمه کذا ... ؟ لقد ظنّ الشهید الثانی قدّس سرّه و من تبعه أن هذه الکلمه تعنی حضور ابن شبرمه فی المجلس و تکلّمه عند الإمام ... بل الظاهر : وقوع القضیّه فی زمن ابن شبرمه ، ثمّ السؤال عنها و عن رأیه فیها من الإمام الجواد علیه السلام الذی قال فی الجواب : أخطأ ابن شبرمه ...

و أمّا عن الثالث - و هو الذی اعتمده فی (المحاضرات) - فإن ظهور « روی » فی النقل مع الواسطه أوّل الکلام ، أمّا لغهً فواضح ، و أمّا اصطلاحاً ، فإنّ عدم قولهم « روی فلانٌ » فی مورد النقل بلا واسطه ، لا یکفی لأنْ یحمل ذلک علی النقل مع الواسطه ... هذا أوّلاً .

و ثانیاً : هذه الروایه فی نقل صاحب (الوسائل) بلفظ « عن أبی جعفر » إلّا أنْ یدّعی التعارض بین النقلین ، فیکون المقدَّم لفظ الکافی ، لأصاله عدم الزیاده .

و ثالثاً : قـد وجـدنا فی أخبار الشـیخ طاب ثراه أنّه قد یروی الخبر المسـند بلفظ « روی » ... قال رحمه اللّه : « فأمّا الذی رواه علی بن الحسن ، عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن أبی عمیر ، عن بعض أصـحابنا ، رواه عن أبی عبد الله علیه السـلام ... » (۱) ثم إنّه قـد أورد نفس هذا السـند بلا کلمه « رواه » فقال : « علی ، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر عن بعض أصـحابنا ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ... » (۲) .

و تلخّص : إن کلمه « رواه » لا تنافی الاتّصال .

و أما عن الرابع ، فالجواب واضـح ، بأنْ یکون ابن مهزیار حاضـراً ، و قـد سأل أحـد الحضور الإمام علیه السـلام عن المسأله ، و نظائره کثیره جدّاً .

الثـانی : الضـعف ب « صالـح بن أبی حمّـاد » ، فقـد قال النجاشـی : یعرف و ینکر ، و عن ابن الغضائری : ضـعیف ، و توقّف فیه العلّامه .

و قد ذکرت وجوه للاعتماد علیه :

۱ - روایه أجلّاء الأصحاب عنه .

۲ - عـدم اسـتثناء ابن الولیـد و الصّـدوق له من مشایـخ محمـد بن أحمـد بن یحیی ، فقد روی الصّدوق عن محمد بن أحمد بن یحیی عن صالـح بن أبی حمّـاد ، فی کتاب (عیون أخبار الرضا) ، فهو مقبول لـدی ابن الولیـد و الصـدوق تبعاً له . و قـد اعتمد الوحید البهبهانی هذا الوجه .

۳ - إنه من رجال تفسیر القمّی .

۴ - فی الکشی عن علی بن محمد بن قتیبه : أن الفضل بن شاذان کان

۱- (۱)) تهذیب الأخبار ۳۱۶/۷ ، الباب ۲۷ ، رقم : ۱۴ .

۲- (۲)) تهذیب الأخبار ۳۳۶/۷ ، الباب ۳۰ ، رقم : ۷ .

یرتضیه و یمدحه (۱) .

قال شیخنا : و أقواها هو الوجه الرّابع ، لکنّ الاعتماد علیه مشکل :

أمّـا من جهه السـند ، ففیه : علی بن محمـد بن قتیبه ، و لم یرد فی حقّه توثیق ... إلّـا أن یـدفع ذلک باعتماد الکشـی علیه و کثره النقل عنه ، و قد قال الشهید فی (الذکری) (۲) فی رجلٍ : إنه و إنْ لم یرد فیه توثیق ، فإن نقل الکشی عنه یفید الاعتماد علیه .

و أمّـا من جهه المـدلول ، فـإنّ ارتضـاء الفضل له إنْ کان ارتضاءً لِما ینقل و یرویه ، کان دلیلًا علی وثاقته عنـدنا ، لا علی مجرَّد الحسن ، خلافاً لعلماء الرجال ، لکنّ من المحتمل أن یکون ارتضاءً منه لعقائـده ، بأنْ یراه مسـتقیم العقیده ، أو یکون ارتضاءً منه لعقله ، فی قِبال عـدم ارتضائه لأبی سـعید سـهل ابن زیاد الآدمی لکونه أحمق کما قال ، و إذا جاء الاحتمال وقع الإجمال و بطل الاستدلال .

و بعد ، فإنّ المشهور بین الأصحاب - کما فی (الریاض) (۳) هو القول بعدم الحرمه ، وعلیه الکلینی و الإسکافی و الشیخ ، و لا خلاف من المتقـدمین إلّـا من ابن إدریس ، بل فی (الشـرائع) نسبه القول بالحرمه إلی « القیل » (۴) ، فالشّـهره مطابقه للروایه ، لکنّ دعوی انجبار ضعفها بعمل المشهور مردوده من جهه الکبری و الصغری .

۱- (۱)) رجال الکشی : ۴۷۳ ط الأعلمی .

۲- (۲)) قال فی الذکری ۱۰۸/۴ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام : « الحکم ذکره الکشی و لم یعرض له بذم » ، و هو : الحکم بن مسکین و انظر : اختیار معرفه الرجال ، بتعالیق السید الداماد ۷۵۸/۲ .

۳- (۳)) ریاض المسائل ۹۲/۲ ط القدیمه .

۴- (۴)) شرائع الاسلام ۲۸۶/۲ ط البقّال .

هذا تمام الكلام فی الاستدلال بالخبر للقول بعدم الحرمه فی الکبیره الثانیه .

و یبقی الاستدلال بمقتضی القاعده من کلا الطّرفین .

الكلام فی حکم الکبیره الأولی

و قد تقدّم أنّ ظاهر الأصحاب هو التسالم علی حرمتها ، بل هو صریح الفخر رحمه اللّه ، و قد أذعن صاحب الجواهر (۱) و غیره بهذا الإجماع ، و لم ینقل الخلاف إلّا عن ابن إدریس .

و قد تنظّر الاستاذ دام بقاه فی ذلک لوجود شبهه انقضاء المبدإ فیها ، کالکبیره الثانیه بلا فرق ، ثم أوضح ذلک بالتحقیق فی مدارک هذه الفتوی بأنّه :

۱ – روایه ابن مهزیار

إن کان الدلیل هو روایه علی بن مهزیار المتقدّمه سابقاً ، فقد عرفت حالها سنداً .

۲ – صدق «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ »

و إنْ کان دعوی صدق قوله تعالی «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ ... أُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ » (۲)علیها ، فهو أوّل الکلام ، و ذلک لعدم الریب فی أنّ « الاُمّیه » و « البنتیّه » متضایفتان ، و المتضایفان متکافئان قوّهً و فعلًا . و لا ریب أیضاً فی أنّ « البنتیّه » و « الزوجیّه » متضادّتان ، و بالنظر إلی هاتین المقدّمتین : إنه إذا استکملت شرائط الرّضاع و تحقّقت « الأُمیّه » للکبیره ، تحقّقت « البنتیّه » للصغیره بملاک التضایف ، و حینئذٍ ترتفع « الزوجیّه » بملاک التضاد ، فتکون هذه المرأه « امّاً »

۱- (۱)) جواهر الکلام ۳۳۱/۲۹ .

۲- (۲)) سوره النساء : ۲۳ .

لمن کانت « زوجه » ، فإنْ قلنا : بأن المشتق حقیقه فی الأعم تمّ الاستدلال بالآیه ، لعدم الشک فی الصّدق ، و إنْ قلنا : بأنّه حقیقه فی خصوص المتلبّس و مجازٌ فی من انقضی عنه ، فإنّ أصاله الحقیقه تقتضی عدم الحرمه ، لانقضاء المبدإ .

فلا فرق بین الکبیرتین ، إلّا من جهه طول الفاصل الزمانی و قصره ، ففی الکبیره الثانیه خرجت الصغیره عن الزوجیّه من زمانٍ سابق ، أمّا فی الاُولی فبعد زمنٍ قصیر .

وجوه التخلّص من الإشکال

و قد ذکرت وجوه للتخلّص من هذا الإشکال ، و توجیه قول الأصحاب بحرمه الاولی علی القاعده :

الوجه الأول

إنه و إنْ لم تکن الکبیره الاولی « امّ زوجه » الرجل ، من الناحیه العقلیّه ، للبرهان المتقدم ، إلّا أنه یصدق علیها العنوان المذکور عرفاً ، و المناط فی الأحکام الشرعیّه هو الصّدق العرفی .

ذکره جماعه ، منهم صاحب (الجواهر) ، و نقله المحقق الخراسانی صاحب (الکفایه) فی رسالته (فی الرضاع) ، ثم أمر بالتأمّل .

قال الاستاذ : وجه التأمّل هو عدم وضوح کون هذا الصّدق العرفی حقیقهً عرفیّه ، فلعلّهم یطلقون علیها العنوان المذکور من باب المسامحه ، فیکون مجازاً ، و مجرَّد هذا الشک کاف .

الوجه الثانی

إنه لا ریب فی أنّ الاُمومه و البنتیّه مزیله للزوجیّه ، فزوال الزوجیّه معلول

لوصـفی الأـمومه و البنتیّه ، و کلّ معلولٍ متأخر رتبهً عن العلّه ، فلا بـدَّ و أنْ یفرض وصف الزوجیّه مع الوصـفین فی رتبهٍ واحـده حتی یمکن عروض الإزاله مستنداً إلی وصف البنتیّه علی الزوجیّه ، فالزوجیّه مع الأُمومه و البنتیّه مفروضه کلّها فی مرتبهٍ واحده ، وعلیه ، فإنه تتّصف الأم المرضعه فی هذه المرتبه بأُمّ الزوجه ، فالنزاع یختص بالزوجه الثانیه دون الاولی .

قاله السید البروجردی طاب ثراه (۱) .

و قـال شـیخنا : هـذا خیر مـا قیـل فی المقـام ، و حاصـله : إن الکبیره الاـولی امّ الزوجه حقیقهً ، و متلبّسه بالمبـدإ ، غـایه الأمر أن اجتماع الأُمیّه مع الزوجیّه کان فی الرتبه لا فی الزمان .

مناقشه المحاضرات

و ناقشه فی (المحاضرات) (۲) بأنّ الاتحاد الرّتبی بین الشـیئین أو اختلافهما فی المرتبه لا یکون بلا ملاک ، أمّا بین « البنتیّه » و « ارتفـاع الزوجیّه » فالملاـک للتقـدّم و التـأخّر الرتبی موجود ، لأـن « البنتیه » علّه زوال « الزوجیّه » و من المعلوم تقـدّم العلّه علی المعلول ، فلا إشکال فی تقدم البنتیّه علی عدم الزوجیّه ، أمّا تقدّم « الأُمیّه » علی « عدم الزوجیّه » فلا ملاک له ، لعدم العلیّه ، فلا یتم القول بکون « الأُمیّه » و « الزوجیّه » فی مرتبهٍ واحده .

و هذا نظیر : أنّ وجود العلّه متقدّم فی الرتبه علی وجود المعلول ، و وجود العلّه و عدم وجودها فی مرتبهٍ واحده ، لکنّ عدم العلّه غیر متقدّم فی المرتبه علی وجود المعلول ، إذ التقدّم موقوف علی الملاک ، و لیس لعدم العلّه ربط بوجود المعلول .

۱- (۱)) الحجه فی الفقه : ۸۰ .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۳۵/۱ .

نقد المناقشه

و أورد علیه شیخنا دام بقاه : بأنّه لا خلاف فی أنّ الاختلاف فی المرتبه یحتاج إلی ملاک ، و هل الاتّحاد فیها أیضاً کـذلک أو لا ـ ؟ قال المحقق الأصـفهانی فی (نهایه الـدرایه) و (الاصول علی النهـج الحـدیث) بالأوّل ، و قال السـیّد الخوئی فی حاشـیه (أجود التقریرات) بالثـانی ، و علی هـذا المبنی نقول : إذا کـان عـدم الملاـک الموجب للاختلاف فی الرتبه - کأنْ لا تکون بین الشـیئین نسـبه العلیّه و المعلولیّه ، و لاـ یکون أحـدهما موضوعـاً و الآـخر محمولاًـ له کافیـاً للاتحـاد الرتبی بینهما ، لم یکن وجه لإشـکاله علی التقریب المـذکور ، لأنّ « الاِمومه » و « الزوجیّه » لمّا لم یکن ملاک الاختلاف الرتبی بینهما ، لعدم کون إحداهما علّه و لا موضوعاً للاخری ، فهما فی مرتبهٍ واحـده ، و حینئذٍ أمکن اجتماعهما إنْ دلّ دلیلٌ علی ذلک ، و أمکن ارتفاع « الزوجیّه » مع بقـاء « الاـمومه » إنْ دلّ دلیـل ، لأـنّ المفروض کونهمـا فی مرتبهٍ واحـده ، و إذا تحقّقت « الامیّه » و « الزوجیّه » انطبق دلیل الحرمه بلا إشکال .

فما ذکر فی (المحاضرات) ردّاً علی الاستدلال غیر تام .

الحق فی الجواب

بـل الحق فی الجواب عن الاسـتدلال : أنه مبنیّ علی أنّ « البنتیه » علّه لعـدم « الزوجیّه » و هـذا باطل ، لأن « البنتیه » و « الزوجیّه » ضدّان ، و لا تعقل العلیّه و المعلولیّه بین الضدّین ، و لا یمکن أنْ یکون أحدهما علّه لارتفاع الآخر ، بل العلّه هنا هی الرّضاع ، و البنتیّه و ارتفاع الزوجیّه کلاهما معلولان للرّضاع ، فهو العلّه لصـیروره الصـغیره بنتاً للرجل ، و لارتفاع الزوجیّه بینه و بین المرضعه لها ... فما أسّس علیه الاستدلال باطل ، و بذلک یبطل البناء .

ص:۳۴۹

و هذا الإيراد يتوجّه على (المحاضرات) أيضاً ، لأنَّ ظاهره التسليم بهذه العليّه و المعلوليّه .

الوجه الثالث

إن قوله تعالى : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » ظاهر فی « امّ الزوجه » بالفعل ظهوراً إطلاقيّاً لا وضعيّاً ، لأن الدّلاله على الفعليّه إنما جاءت من ناحيه الإضافه ، و هی ليس موضوعةً للتلبّس الفعلی ، فعند الإطلاق و عدم القرينه يحمل الكلام على الفعليّه .

إلّا أن المراد هنا هو الأعمّ من الفعلی قطعاً ، لقرينه السياق ، فإنّ قوله تعالى : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » ورد فی سياق قوله «وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِی فِی حُجُورِكُم » و من المسلّم به أن المراد من « الربيبه » هنا هو الأعمّ من بنت الزوجه الفعليّه المدخول بها ، و التی انسلخت عنها الزوجيّه ، و مقتضی وحده السّياق إراده الأعمّ فی طرف «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » فتندرج الكبيره تحت هذا العنوان ، فتحرم على الزوج .

أقول :

هنا بحثان ، أحدهما صغروی و الآخر كبروی .

أمّا البحث الصغروی ، فقد زعم بعضهم عدم وجود السياق هنا ، بدليل أنّ حرمه الربيبه إنّما ثبتت بدليلٍ خارج .

قال شيخنا : و فيه : أنه قد ورد فی الصحيح أن الإمام عليه السلام قد أخذ بعموم الآيه المباركه ، و بذلك تتحقّق وحده السياق ، فعن محمد بن مسلم قال : « سألت أحدهما عليهما السلام عن رجلٍ كانت له جاريه فأُعتقت ، فتزوّجت ، فولدت ، أ يصلح لمولاها الأوّل أن يتزوّج ابنتها ؟ قال : لا ، هی

حرام ، و هی ابنته ، و الحرّه و المملوکه فی هذا سواء .

... و عن صفوان ، عن العلاء بن رزین ، مثله و زاد : « ثم قرأ هذه الآیه :

« وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِی فِی حُجُورِكُم » ... » (۱) .

فقـد قرأ علیه السـلام الآـیه للـدّلاله علی أن هـذه البنت ربیبه للرجـل ، و هی حرام ، و إذا کان المراد من « الربائب » هـذا المعنی الوسیع ، فکذلک فی « امّهات النساء » .

فما ذکره فی (المحاضرات) لا یمکن المساعده علیه .

و أما البحث الکبروی ، و هو فی حـدّ تأثیر وحـده السـیاق ، و قد اختلفت الأنظار فی ذلک ، فقیل : إن أصاله الظّهور محکّمه فی کـلّ جملهٍ من الکلام بالاسـتقلال ، و لا تأثیر لوحـده السـیاق ، فقیام القرینه فی جملهٍ علی کون المراد فیها هو العموم لا یؤثر فی مدلول الجمله الاخری . و قیل : بأنّ وحده السیاق من جمله القرائن الموجبه لحمل اللّفظ علی غیر معناه الظاهر فیه . و قیل :

بالتفصیل بین الظهور الإطلاقی و الظهور الوضعی .

و اختار شیخنا دام ظلّه القول الأوّل ، اللّهم إلّا إذا کان ظهور اللّفظ فی معناه ظهوراً ، إطلاقیّاً ، فلکونه أضعف من الظهور الوضعی یسـقط بمجرّد احتفـافه بمـا یحتمـل القرینیّه ، و السـیاق إن لم یکن قرینه فـإنه یحتمـل القرینیّه ، فالقول الثالث - الـذی هو مختار الأکثر - غیر بعید .

و إنّ مورد البحث من موارد الظهور الإطلاقی ... وعلیه ، یلزم الإجمال فی « امّهات نسائکم » .

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴۵۸/۲۰ ، الباب ۱۸ من أبواب ما یحرم بالمصاهره ، رقم : ۲ .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق النائينی (۱) فی تـوجیه فتوی الفخر بحرمه الثـانیه ، من أنه یکفی لـترتب الحرمه التلبّس بعنوان أمّ الزوجه موجبهً جزئیه ، و لا یشترط صیرورتها أمّ الزوجه بالفعل ، فیکون من قبیل ما نذکره فی معنی قوله تعالی :

« لاَ یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ » (۲)من أنّ مجرَّد التلبّس بالظلم - و لو آناً ما - مانع عن حصول الإمامه .

و هذا الوجه یجری فی الکبیره الاولی أیضاً .

و أورد علیه شیخنا : بـأن العناوین المأخوذه فی الأدلّه ظاهره فی الفعلیّه ، إلّا إذا دلّ الـدلیل علی عـدمها ، کما هو الحال فی الآیه المذکوره ، و سیأتی توضیح ذلک .

الوجه الخامس

مـا ذکره المحقق النـائینی فی توجیه فتوی الفخر أیضاً ، من أنّه لو خرجت المرأه عن الزوجیّه للرجل ثمّ ولـدت بنتاً من غیره ، فلا ریب فی حرمه البنت علی الزوج الأوّل ، هذا فی البنت بالنسب ، و کذلک الحکم فی البنت بالرضاع ، فلو أرضعتها بعد خروجها عن الزوجیّه کانت البنت محرَّمه علی الزوج ، إذ یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب ، و کما أن البنت الرضاعیّه تحرم ، فکذا امّ الزوجه الرضاعیّه بعد زوال الزوجیّه ، فإنّها تصیر امّاً و تحرم علی الرجل .

فأورد علیه شـیخنا : بأنّ حرمه البنت إنما کان بـدلیلٍ ، کصـحیحه محمـد ابن مسـلم المتقـدّمه - فی الوجه الثالث - فإنّها نصّ فی الحکم المذکور ، مضافاً

۱- (۱)) أجود التقریرات ۸۲/۱.

۲- (۲)) سوره البقره : ۱۲۴ .

إلی صحیحه البزنطی الدالّه علیه بالإطلاق (۱) .

أما بالنسبه إلی « أمّ الزوجه » فالدلیل هو عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ » فیعود البحث و الکلام فی صدق هذا العنوان علی المرأه التی انقضی عنها التلبّس بالزّوجیّه ... و هذا هو الفرق .

الوجه السادس

إن الدلیل علی حرمه الاولی هو النص و الإجماع ، و استدلال الفخر بالقاعده فی المشتق یختص بالثّانیه .

و أورد علیه شیخنا : بعدم النصّ علی حرمه الاولی ، و الروایات الوارده فی أنّ رجلًا تزوّج جاریهً فأرضعتها امرأته فسد النکاح (۲) ، ظاهره فی فساد نکاح الصغیره دون الکبیره المرضعه ، و مع التنزّل عن هذا ، فإنّها تفید فساد النکاح و انفساخه ، و مدّعی الفخر تبعاً لوالده هو الحرمه الأبدیّه خاصهً .

بقی الاستدلال بالجماع ، و هو :

الوجه السابع

فقد ادّعاه الفخر ، و فی (جامع المقاصد) بکلمه « لا نزاع » (۳) و فی (الجواهر) (۴) : « لا خلاف أجده » بل « الظاهر الاتفاق علیه » .

فالظاهر عدم الإشکال فی الصغری .

إلّا أنّ من المحتمل قویّاً استنادهم إلی الآیه المبارکه «أُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ ».

هذا تمام الکلام فی الوجوه المستدل بها لحرمه الکبیره الاولی ، و قد

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴۵۷/۲۰ ، الباب ۱۸ من أبواب ما یحرم بالمصاهره ، رقم : ۱ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۳۹۹/۲۰ ، الباب ۱۰ من أبواب الرضاع .

۳- (۳)) جامع المقاصد فی شرح القواعد ۲۳۸/۱۲ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

۴- (۴)) جواهر الکلام ۳۲۹/۲۹ .

ظهر أن أقواها هو الأخير ، لكنّ شبهه الاستناد باقيه .

قال الاستاذ : و حينئذٍ تصل النوبه إلى الاستدلال لعدم الحرمه بقوله تعالى : «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (١)فإن مقتضاه - بعد الإجمال فى قوله : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » بالنسبه إلى المورد - وجوب الوفاء بالعقد عليها و بقاء زوجيّتها .

فإنْ نوقش فى ذلك ، فمقتضى الاستصحاب بقاء الزوجيّه ، بناءً على جريانه فى الشبهات الحكميّه ، إلّا أنه ينبغى ملاحظه النسبه بينه و بين عمومات الاحتياط فى الفروج ، و بقيّه الكلام فى الفقه ، و اللّه العالم .

٢ - هل يجرى النزاع فى اسم الزّمان ؟

ثم إنه - بالنظر إلى ما تقدّم فى تحرير محلّ النزاع - يقع الكلام فى دخول اسم الزّمان فى بحث المشتق ، لأن هيئه « مفعل » ليس لها فردان ، أحدهما المتلبّس و الآخر ما انقضى عنه التلبّس ، بل هو بين المتلبّس و غير المتلبّس أبداً ، لكون الذات فيه - أعنى الزمان - متصرّمه لا بقاء لها ، فأىّ فعلٍ وقع فى أىّ زمانٍ ، فإن ذلك الزمان قد تلبّس بذلك الفعل و انصرم معه ، بخلاف « الضارب » و « الناصر » و ما شاكل ذلك .

فيكون اسم الزمان خارجاً عن البحث .

الوجوه المذكوره لإدخال اسم الزمان

و قد حاول المحقّقون إدخال اسم الزمان فى محلّ النزاع ، و هذه هى الوجوه التى ذكروها مع التأمّل و النظر فيها :

الوجه الأول

إن الهيئه فى اسم الزمان موضوعه لمفهومٍ عامٍ - بناءً على أنّ الموضوع

١- (١)) سوره المائده : ١ .

له هو الأعم من المتلبّس و ما انقضى عنه - إلّا أنّ هـذا المفهوم العام ليس له إلّا مصداق واحد ، نظير لفظ « واجب الوجود » فهو غير موضوع للشخص ، بل الموضوع له هو الموجود المستغنى عن الغير ، لكنْ ليس له فى الخارج إلّا مصداق واحد . و نظير لفظ « اللّه » بناءً على أنه موضوع لمفهوم المعبود بالحق و ليس علماً للذات المقدسه ، و لكنّ المصداق واحد .

قاله المحقق الخراسانى فى (الكفايه) .

فقال الاستاذ :

إنّه واضح الضعف ، أمّا أوّلاً : فلأن لفظ « الواجب » معناه الثابت ، و هو مطلق ، و قد اضيف إلى « الوجود » فى « واجب الوجود » فكان معناه : الوجود المستغنى عن الغير ، فليس لهيئه الإضافه هذه وضع على حده ، للدلاله على المعنى المذكور ، و لفظ « اللّه » لا يتأتّى فيه بحث المشتق ، و كأنه اختلط عليه هذا اللّفظ بلفظ « الإله » و يشهد بذلك التدبّر فى كلمه « لا إله إلّا اللّه » .

و أمّا ثانياً : فإن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فلو سلّمنا أن للفظ « واجب الوجود » وضعاً على حده ، غير وضع لفظه « الواجب » و لفظه « الوجود » ، كان جائزاً تعلّقُ غرض الواضع لأن يفهم بهذا اللّفظ - و كذا لفظ « الجلاله » - مفهوماً عامّاً ، و إنْ ثبت بالبرهان العقلى أنْ لا مصداق له إلّا الذات المقدّسه ، و لكنّ وضع « مفعل » للزمان الأعم الجامع بين المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس لغو محض ، و لا يترتب عليه أىّ أثرٍ عقلائى .

فهذا الوجه لا يرجع إلى محصَّل .

الوجه الثانى

إنه كما أن « الشهر » و « السنه » و كذا « السبت » و « الأحد » و نحوها

موضوعات لمعانی کلیّه ، فللشهر مصادیق ، و للسبت مصادیق ... و هکذا ، و المصادیق هی التی تتعدّد ، أمّا الأسماء هذه فهی موضوعه للمعانی الکلیّه لا ـ لهذه المصادیق ، کذلک الحال فی أسماء الزمان ، فهی موضوعه للمعانی الکلیّه الباقیه مع زوال الأفراد ، فإن « مقتل الحسین علیه السلام » اسم للیوم العاشر من المحرم ، و عاشر محرَّم غیر موضوع لخصوص الیوم الذی وقعت فیه الواقعه ، أی الیوم المتلبِّس بالقتل ، بل هو موضوعٌ لمفهوم باق بعد انقضاء التلبّس .

قاله المحقق النائینی .

فقال شیخنا دام ظلّه :

أوّلاً : إن قیاس ما نحن فیه بأسماء کلیّات قطعات الزمان ، قیاس مع الفارق ، فمن الواضح أنّ الشهر أو السبت لیس اسماً لهذا الشهر أو ذاک ، أو لهذا السبت أو ذاک ، بل اسم للکلّی و للطبیعی ، کما هو الحال فی وضع « الإنسان » الصادق علی « زید » و « عمرو » و غیرهما ... و کذلک عاشر المحرَّم ...

لکنّ « مقتل الحسین » اسم للزمان الخاص الذی کان ظرفاً لذلک الوصف ، و لتلک الحصّه الخاصه من الزمان ، فلیس « العاشر من المحرم » هو « مقتل الحسین » .

و ثانیاً : إن الأوصاف التی هی المبادئ فی اسم الزمان ، کالقتل فی « المقتل » و البعث فی « المبعث » و الولاده فی « المولد » و أمثال ذلک ، إنما یتحقّق فی الأفراد و المصادیق ، و لیس ظرفها هو الکلّی ، و إن کان وجوده بوجود الفرد ، و کذلک الأمر فی « عاشر محرَّم » فالذی کان ظرفاً للحادثه هو

العاشر من المحرم المتخصص بتلك الخصوصيّه ، و أمّا الكلّى بدون التخصّص فلا يعقل أنْ يكون ظرفاً لمكانٍ أو لزمان ، فالقتل قائم بهـذه القطعه الخاصّه من الزمان ، لا كلّى العاشـر من المحرَّم ، فإن كان الكلّى باقياً بعد زوال التخصّص لزم وجود الكلّى مع زوال الفرد ، و هـذه مقـاله الرجـل الهمـدانى ، و إنْ كـان موجوداً بوجود الفرد ، و الفرد ظرفٌ للواقعه ، فلا محـاله تزول الـذات بزوال الخصوصيّه . فالوجه المذكور غير مفيد .

الوجه الثالث

إنّ الأزمنه و الآنات و إنْ كانت وجوداتٍ متعـدّده متعاقبه متّحده بالسـنخ ، و لكنّه حيثما لا يتخلّل بينها سكون ، فالمجموع يعدّ عند العرف موجوداً واحداً مستمرّاً ، نظير الخطّ الطويل من نقطهٍ إلى نقطه معيّنه ، فبهذا الاعتبار يكون أمراً واحداً شخصيّاً مستمرّاً من أوّله إلى آخره ، فيصدق عليه كلّما شك فيه : إنه شك فى بقاء ما علم بحدوثه ، فيشمله دليل حرمه النقض .

و حينئذٍ ، فبعين هذا الجواب نجيب عن إشكال المقام أيضاً ، حيث أمكن لنا تصوّر أمر قارٍ وحدانى ، يتصوَّر فيه الانقضاء ، بمثل البيان المزبور ، و إنْ بلغ تلك الأفراد المتعاقبه ما بلغ ، إلى انقضاء الدهر .

فإنّ مناط الوحدانيّه حينئذٍ إنما هو بعدم تخلّل السكون ، فيما بين تلك الأفراد ، فما لم يتخلَّل عدمٌ بينها يكون المجموع موجوداً واحداً شخصيّاً مستمرّاً .

نعم ، ذلك إنما هو فيما إذا لم تكن تلك القطعات المتعاقبه من الزمان مأخوذةً موضوعاً للأثر فى لسان الدليل ، معنونةً بعنوانٍ خاص ، كالسنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و نحوها ، و إلّا فلا بدَّ من لحاظ جهه الوحدانيّه فى خصوص

ما عنون بعنوانٍ خاص من القطعات ، فيلاحظ جهه المقتليّه مثلًا فى السنه أو الشهر أو اليوم أو الساعه ، بجعل مجموع الآنات التى فيما بين طلوع الشمس مثلًا و غروبها أمراً واحداً مستمراً ، فيضاف المقتليّه إلى اليوم و الشهر و السنه .

فتدبّر .

قاله المحقق العراقى (١) .

قال شيخنا دام ظلّه :

أوّلًا : كيف يعقل الوجودات فى الزمان ؟ إن القول بأن للزمان أجزاء و وجودات يستلزم القول بالآن فى الخارج ، و بالجزء الذى لا يتجزّأ ، و بطلان الجوهر الفرد ، و الجزء الذى لا يتجزأ ، ضرورى عند أهله ، بل الزمان وجود واحد لكنّه متصرّم فى ذاته .

و ثانياً : إنّ الزمان و إنْ كان واحداً ، إلّا أن هذه الوحده لا تنفع فى اسم الزمان ، لأنه لو كان الزمان باقياً كما قال ، إمّا عرفاً و إمّا عقلًا ، لعدم تخلل العدم ، كان يومنا هذا مقتل الحسين ، مبعث الرسول ، لأن المفروض بقاء الذات و هو واحد شخصى ، فيلزم صدق هذه العناوين على كلّ يوم من الأيام ، و هو باطل ، لما تقدّم من أن « مقتل الحسين » - مثلًا - هو تلك الحصّه الخاصّه من الزمان ، فالزمان و إنْ كان واحداً مستمرّاً ، لكنْ ليس كلّ قطعهٍ منه يسمّى باسم مقتل الحسين ، و من الواضح تصرّم تلك القطعه و زوال تلك الحصّه ، و لا أثر لوجود أصل الزمان .

و ثالثاً : إن فى كلامه تناقضاً ، فهو من جههٍ يقول : الزمان وجودات و أفراد ، و من جههٍ اخرى يقول : هو واحد شخصى .

و تلخّص : إن هذا الجواب أيضاً غير مفيد .

١- (١)) نهايه الأفكار ١ - ٢ : ١٢٩ ط جامعه المدرّسين .

الوجه الرابع

إن هيئه « مفعل » موضوعه للجامع بين ظرف الزمان و ظرف المكان ، فالمقتل وضع للجامع بين زمان القتل و مكان القتل ، و انحصار المفهوم العام بالمصداق الواحد لا ينافى الوضع لذلك المفهوم و لا يضرُّ بصحّته كما تقدَّم ، و من الواضح أن اسم المكان ينقسم إلى المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس ، و بذلك يتمّ دخول « مفعل » فى محلّ البحث و مورد النزاع فى بحث المشتق .

قاله المحقق الأصفهانى ، و تبعه السيد البروجردى ، و هو مختار (المحاضرات) (١) .

قال الاستاذ دام ظلّه :

إن هذا الوجه يرفع الإشكال ثبوتاً ، لما تقدّم من أن هذا البحث هيوى لا مادّى ، فإذا كانت هيئه « مفعل » موضوعه لوعاء الفعل ، الأعمّ من الزمان و المكان ، لا لخصوص الزمان و للمكان المتلبس بالمبدإ و المنقضى عنه التلبّس ، و إنْ لم يكن للزمان ذلك ، صحَّ أن يجرى النزاع فى تلك الهيئه كسائر الهيئات المطروحه فى البحث .

ردّ الايراد الثبوتى

و ما قيل : من أنَّ مفهوم اسم الزمان ليس ظرفاً لوقوع الفعل و وعاءً له فى الخارج ، بل الزمان أمر ينتزع أو يتولّد من تصرّم الطبيعه و تجدّدها ، كما حقّق فى محلّه ، فقد أجاب عنه شيخنا دام بقاه فقال :

إنّ ما ذكره فى حقيقه الزمان يبتنى على قول أصحاب الحركه الجوهريه من أنه مقدار تجدّد طبيعه الفلك ، لكن دعوى تولّده بمعنى كون نسبه الحركه

١- (١)) محاضرات فى اصول الفقه ٢٤٥/١ .

إلى الزمان نسبه العلّه إلى المعلول ، باطله قطعاً ، لعدم تولّد شيء فی الخارج اسمه الزمان من الحركه و التجدّد . و أمّا دعوى كونه منتزعاً – و الأمر الانتزاعی عباره عن الحيثيّه الوجوديّه لما كان له مطابق فی عالم الأين ، كالفوقيّه ، إذ أنها حيثيّه موجوده بوجود ذات ، و ليس لها وجود فی قبالها ، نعم هی مغايره مفهوماً لذات الفوق كالسقف مثلاً ، و قد حقق المحقق الأصفهانی هذا المطلب فی (رساله الحق) (۱) فيردّها :

إنه قد وقع الاتّفاق على أنّ الزمان مقدار الحركه القطعيّه ، و على أنه يقبل القسمه إلى أقسام كثيره ، من السنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و أن لكلّ واحدٍ من الأقسام أقساماً ، فهذا من جهه ، و من جهه اخرى ، فقد اتّفقوا على أنّ تجدّد الطبيعه أمر بسيط ، و انتزاع المركّب من البسيط محال .

هذا كلّه من الناحيه العقليّه .

و أمّا من الناحيه العرفيّه ، و من المعلوم أن بحثنا عرفی لا فلسفی ، فإنّ أهل العرف يرون الزمان ظرفاً للزمانيّات ، و تشهد بذلك إطلاقاتهم فی الكلمات الفصيحه ، حيث يجعلون الزمان ظرفاً للحادثه كما يجعلون المكان ظرف لها ، و قال ابن مالک فی (ألفيّته) :

« الظّرف وقت أو مكان ... » .

ثم إنّ مرادنا من « الذات » المأخوذه فی المشتق هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيثيه انتساب المبدإ إليها ، فعند ما نقول « المفتاح » فالذات المأخوذه فيه مبهمه من جميع الجهات إلّا من جهه نسبه الفتح ، و لذا ينطبق هذا العنوان على تلک الآله ، سواء كانت من حديدٍ أو خشب أو غيرها ،

۱- (۱)) حاشيه المكاسب ۲۶/۱ – ۲۷ .

و كذا على من فتح عقدةً أو حلّ مشكله . و عند ما نقول « الحادث » فالذات المأخوذه فيه مفهوم مبهم من جميع الجهات إلّا من جهه نسبه الحدوث إليها ، فهى حادثه سواء كانت عقلًا أو إنساناً أو ناراً أو بياضاً ... فإن صدق الحادث على كلّ واحدٍ من ذلك حقيقى .

فظهر أنْ لا ـ محذور من أخذ مفهومٍ جامعٍ بين الزمان و المكان ، بأن يكون الموضوع له « المفعل » هو « ما وقع فيه الفعل » و يكون المصداق تارةً هو الزمان و ليس له ما انقضى عنه التلبّس ، و اخرى المكان ، و له المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس بالمبدإ .

فما ذهب إليه المحقّق الأصفهانى و أتباعه سالم عن الإشكال الثبوتى .

ورود الإيراد الاثباتى

إلّا أنه ممنوع إثباتاً ، لعدم الدليل على ما ذكروه ، إذ لا ـ نصَّ عليه من أئمه اللّغه - إن كان قولهم مثبتاً للوضع - و لا أنّ علائم الحقيقه كالتبادر قائمه عليه .

و على الجمله ، فلا دليل على أن هيئه « مفعل » موضوعه للزمان و المكان معاً بنحو الاشتراك المعنوى .

فهذا الوجه أيضاً لا يرفع الإشكال .

و تلخّص : إن اسم الزمان خارج عن البحث .

٣ - هل يجرى النزاع فى الأفعال و المصادر المزيده ؟

و وقع الكلام أيضاً فى المصادر المزيده و الأفعال .

فصرّح المحقق الخراسانى بعدم جريان البحث فيهما و قال : بأن المصادر المزيد فيها - كالمجرّده - مدلولها عباره عمّا يقوم بالذات ، و أمّا الأفعال فتدلّ على النسب الخاصّه ، من النسبه القياميّه و الحلوليّه و الصدوريّه

و الوقوعيّه ، و لا المادّه فيها قابله للحمل ، و لا الهيئه ، فتكون خارجه عن البحث .

قال شيخنا دام ظله :

و لعلّ الوجه فى تخصيصه البحث بالمصادر المزيد فيها : ما قيل فى المجرَّد من أنه الأصل فى الاشتقاق ، فيكون خروجه تخصصيّاً ، لأنه إذا كان مبدأ الاشتقاق فهو غير مشتق ، ثم إنه أشار إلى المصدر المجرَّد أيضاً للدّلاله على مسلك التحقيق من أنّه أيضاً مشتق ، لأنّ المشتق ما اخذ من المادّه البسيطه « ض ، ر ، ب » و نحوه ، و كان تحت هيئهٍ من الهيئات ، و المصدر كذلك ، إذ مدلوله النسبه الناقصه ، و له هيئه .

فالصحيح : إن المصادر مطلقاً مشتقّه ، و الأصل فى الاشتقاق هى تلك الهيئه المجرّده عن المادّه ، و التى نسبتها إلى المادّه نسبه الهيولى إلى الصّوره النوعيّه ، فكما أنّ الهيولى تتخلّى عن صورهٍ لتأخذ صوره اخرى ، فكذلك ماده « ض ، ر ، ب » إذا كانت فى هيئهٍ لا يمكن أن تأخذ هيئةً اخرى ، فقولهم :

المصدر أصل الكلام لا أصل له .

و قد يقال : بأنّ هيئه اسم المصدر لمّا كانت لا تدلّ على شيء سوى أنها للتلفّظ ، فهى الأصل فى الكلام ، بخلاف المصدر فإن له نسبه ناقصه ، فإنْ لوحظ بحيثيّته الصدوريّه كان مصدراً ، و إنْ لوحظ بدونها فهو اسم مصدر ، و يقابلهما الفعل ، فإنّ هيئته تامّه يصحّ السكوت عليها ، و المدلول فيه هو النسبه التامّه .

و أمّا الاستدلال على خروج الأفعال بأنها مشتمله على النسبه الصدوريّه و الحلوليّه ، فهى غير قابله للحمل ، فينقض بهيئه اسم الفاعل مثل « ضارب »

الذی نسبته صدوریّه ، و « حلو » الذی نسبته حلولیّه ، بل التحقیق أن المناط هو الصلاحیّه للاتحاد مع الذات ، و هذا موجود فی سائر المشتقات غیر المصادر و الأفعال .

هل فی الفعل دلاله علی الزمان ؟

المشهور بین النحاه ذلک ، و قد نصّ صاحب (الکفایه) و جماعه علی أنه اشتباه ، لأنّه لا بدّ لکلّ مدلولٍ من دالٍّ یدلّ علیه ، و الأفعال لیست إلّا الموادّ و الهیئات ، أمّا المادّه فتدلّ علی الحدث فقط ، و أما الهیئه فهی عباره عن معنیً حرفی ، و هو واقع النسبه الخاصّه ، فلا دالّ علی دخول الزمان فی مدالیل الأفعال .

و ربما یقال : بأن الزمان مدلولٌ التزامی للفعل ، لا مطابقی و تضمّنی .

و فیه : إن الأفعال تستعمل فی موارد کثیره لا تلازم لها مع الزمان و لا تقارن ، ففی قولنا « مضی الزمان » مثلًا لا توجد ملازمه و مقارنه بین المضیّ و الزمان .

و أیضاً : لا ریب فی إطلاق هذه الهیئات علی اللّه و علی المجرَّدات ، فنقول : « علم اللّه » ، و علم اللّه سبحانه فوق الزمان ، و المجرَّد لا زمان فیه .

فإمّا أنْ یلتزم بالمجاز فی جمیع هذه الاستعمالات ، لکنّها من فعل الإنسان ، و هو لا یری - بالوجدان - فرقاً فی الاستعمال و الإسناد بین « علم اللّه » و « علم زید » ، فلا وجه للالتزام بالمجاز ، و لا دلیل علی الدلاله الالتزامیه بل الدلیل دالّ علی عدمها .

و علی الجمله ، فإن هذه الصیغ تستعمل فی جملٍ لا دخل للزمان فی معانیها ، و لیس فی استعمالها فیها أیّه عنایهٍ .

و کلّ ذلک دلیلٌ علی بطلان ما اشتهر علی ألسنه النّحاه .

ص:۳۶۳

الإشكال المهم

لكنّ الإشكال المهمّ – و قد أشار إليه فى (الكفايه) أيضاً – هو وجود الفرق الواضح بين الفعل الماضى و الفعل المضارع ، فإنّ مدلول الأوّل مشتمل على قبليّهٍ ، و مدلول الثانى مشتمل على بعديّهٍ ، لأنه إنْ كان موضوعاً للحال و المستقبل معاً ، فمدلوله ما يقابل البعديّه ، و إن كان موضوعاً للمستقبل فقط ، ففيه دلاله على البعديّه .

و هذا كاف لإثبات دلاله الأفعال على الزّمان ... فما هو الجواب ؟

الأجوبه عن الإشكال

١ – أجاب فى (الكفايه) بأنه لا يبعد أنْ يكون لكلٍّ من الماضى و المضارع بحسب المعنى خصوصيّه اخرى توجب الدلاله على المضىّ فى الماضى ، و على الحال و الاستقبال فى المضارع .

لكنْ ما المراد من الخصوصيّه ؟

ذكر السيد الحكيم (١) ما حاصله : أنّها خروج المبدإ من القوّه إلى الفعل فى هيئه الفعل الماضى ، و عدم خروجه فى هيئه الفعل المضارع .

و هذا يرجع إلى ما ذكره المحقق المشكينى من أن هيئه الماضى موضوعه للنسبه التحقّقيه ، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه التوقعيّه .

فهذه هى الخصوصيه فى كلٍّ منهما .

و هذا الجواب – كما ذكر شيخنا دام ظلّه – إنّما يفيد فى الزمانيّات فقط ، و فيها يتصوّر القوّه و الفعل ، أما بالنسبه إلى ذات البارى سبحانه ، و كذا سائر المجرّدات ، فلا يعقل الخروج من القوّه إلى الفعل ، إذ المجرّد حقيقته الفعل

١- (١) حقائق الاصول ١٠٢/١ ط البصيرتی .

و لا تشوبها القوّه أصلاً ، فما ذكرا فی توجیه جواب المحقق الخراسانی یستلزم الالتزام بالمجاز فی جمیع موارد إطلاق صیغ الماضی و المضارع فی کافّه المجرّدات . و هذا هو المحذور المتوجّه علی کلام النحاه .

۲ - و أجاب فی (نهایه الدرایه) (۱) أمّا بالنسبه إلی الزمان و الزمانیّات ، فبأنّ هیئه الماضی موضوعه للنسبه المتّصفه بالتقدّم ، و هیئه المضارع موضوعه للنسبه المتّصفه بالحالیّه أو المستقبلیّه ، و التقدّم و التأخّر فی الزمانیّات یکون بالعرض ، و فی نفس الزمان بالذات ، و قولنا : مضی الزمان الفلانی ، و یأتی الزمان الفلانی و نحو ذلک ، کلّه حمل حقیقی و لیس بمجاز أصلاً .

و أمّا بالنسبه إلی ذات الباریٔ سبحانه ، فإن إطلاق الماضی و المضارع إنّما هو من جهه أن معیّه الحق سبحانه مع الموجودات معیّه القیومیّه ، و هذه المعیّه مع الموجود السابق سابقه ، و مع اللّاحق لاحقه ، فالسّبق و اللّحوق غیر مضافین إلیه تعالی ، بل هما مضافان إلی ما یقوم به ، فکان إطلاق الماضی و المضارع بالنسبه إلیه بلحاظ هذا السبق و اللّحوق .

و أورد علیه شیخنا : بأنا لمّا نقول « علم اللّه » و « یعلم اللّه » و نحو ذلک ، نستعمل الهیئه فی نفس الذات المقدّسه ، لا فی السابق أو اللاحق الذی کان مع اللّه ، فلا مناص له إلّا الالتزام بالمجاز و العنایه ، و هو کرّ علی ما فرّ منه .

۳ - و أجاب فی (درر الاصول) (۲) بما حاصله :

أوّلاً : إن الفعل الماضی موضوع لمضیّ المادّه التی تحت هیئه الماضی ، بالنسبه إلی حال الإطلاق ، بدلیل قولهم : مضی الزمان .

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱۸۱/۱ .

۲- (۲)) درر الاصول ۶۰/۱ ط جامعه المدرّسین .

و فیه : إن « مضـی » فعل ماضٍ ، و المبدأ فیه : « م ، ض ، و هوانه» فإذا کانت الهیئه فی الماضی دالّهً علی المضی ، کان الکلام : مضی المضی ، و هذا غلط .

و ثانیاً : إن الفعل المضارع موضوع للمستقبل و لا دلاله له علی الحال .

و فیه : إن لازم هذا الکلام الالتزام بالمجاز فی قوله تعالی : «یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا » (۱)و قوله : «یَعْلَمُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » (۲)و نحوهما من الآیات و غیرها المراد فیها الحال لا المستقبل .

علی أن ما ذکره خلاف المشهور من أن المضارع موضوع للجامع بین الحال و المستقبل .

۴ - و أجاب فی (المحاضرات) (۳) بأنّ مدلول هیئه الفعل الماضـی هو قصد المتکلّم وقوع الماده فی الزمان السابق علی التکلّم ، و مدلول هیئه الفعل المضارع قصده وقوعها بعد زمان التکلّم ، اللهم إلّا إذا قامت قرینه علی الخلاف ... فلیس معنی الهیئه وقوع المادّه قبل زمان التکلّم أو بعده ، نعم ، فی الزمانیّات لا بدّ من وقوع المادّه قبله أو بعده ، لکنَّ هذا من لوازم الموجودات الزمانیّه ، و لیس مدلول الهیئه . و علی ذلک ، فلیس مدلول قول القائل « علم اللّه » مثلاً تحقّق علمه سبحانه قبل زمان التکلّم ، بل إخبار المتکلّم عن قصده علم اللّه قبل زمان تکلّمه ، بداهه أن علمه تعالی لا ینقسم إلی قبل و بعد زمان التکلّم .

و أورد شیخنا دام ظلّه علی هذا الجواب : بأنّه یبتنی علی مسلک صاحبه فی المعنی الحرفی ، من أن الحروف - و کذا الهیئات - موضوعه لإیجاد

۱- (۱)) سوره سبأ : ۲ .

۲- (۲)) سوره التغابن : ۴ .

۳- (۳)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۴۷/۱ .

التضـييقات فى المعانى الاسميه ، فإذا أخبر المتكلّم عن علم اللّه سبحانه و قصد تضييق إخباره أبرز قصده بهيئه الفعل الماضى أو بهيئه الفعل المضارع ... و قـد تقدّم الكلام على هذا القول فى محلّه ، لكن الإشـكال هنا هو : إنه لا ريب أن معانى الهيئات معانٍ حرفيّه ، و المعـانى الحرفيّه - تختلـف سـنخاً و جوهراً عن المعـانى الاسـميّه - و إن اختلفوا فى كيفيه هـذا الاختلاـف و حقيقته - وعليه ، فلا يعقل أن يكون « القصد » هو المعنى الذى تدلُّ عليه الهيئه ، لأنه - أى القصد - معنىً اسمى ، كما لا يخفى .

المختار فى الجواب لدى الشيخ الاستاذ

و بعد أنْ فرغ شيخنا دام ظلّه من تحقيق الوجوه التى ذكرها الأعلام ، أفاد بلحاظها و بالنظر إلى كلام النحاه :

إنّ هيئه الماضـى موضوعه للنسـبه الموصوفه بالتقـدّم على زمـان النطق ، و هيئه المضارع موضوعه للنسـبه الموصوفه بالتأخّر عنه ، من غير دخـلٍ للتقـدّم و التـأخّر فى مفهوميهمـا ، فمفهوم « علم » ليس إلّـا المعنى الـذى هو مـدلول المادّه ، أمّا كونه « فى الزمان الماضى » فهذه ضميمه من عندنا ، نعم ، هذا العلم يقع مقترناً بذاك الزمان ، أو مقترناً مع زمان الحال أو المستقبل فى « يعلم » .

فليس فى مفهوم الفعـل و الهيئه الموضوعه له الـدلاله على الزمـان ، و لاـ الخروج من القوّه إلى الفعل ، أو العـدم إلى الوجود ، و إنما المـدلول مجرّد تحقّق المادّه قبل أو بعـد زمان النطق ، و هـذه هى الخصوصـيّه المشار إليها فى كلام (الكفايه) ... و من هنا صحّ قولنا علم اللّه ، يعلم اللّه ، إذ ليس المعنى إلّا وجود علمه تعالى قبلُ و فى الحال و المستقبل .

ص:٣٦٧

نعم ، لازم ذلک فی المادیّات مثل « وجد زید » ، و « یوجد زید » هو الخروج من القوه إلی الفعل ، و من العدم إلی الوجود ، و هذا لا ینافی ما ذکرناه فی المفهوم الموضوع له الهیئه .

کما أنّ « الاقتران » بالزمان أمرٌ ، و کون الزمان دخیلاً فی المعنی أمرٌ آخر ، و قد جاء فی کلام ابن الحاجب و نجم الأئمه الرضی الأسترآبادی و غیرهما أن الفعل کلمه مدلولها الحدث المقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ، و هکذا جاء فی کلام ابن هشام ، إلّا أنّه خالف فقال کبعضهم فی (شذور الذهب) (۱)بدلاله الفعل علی الزمان ، و لذا ورد الإشکال .

و الحاصل : إن الوقوع فی الزمان و الاقتران به فی الوجود یعتبر قیداً للمفهوم و لیس جزءاً له ، فصحّ إطلاق الهیئه فی الزمانیّات ، و فی المجرّدات ، و بالنسبه إلی الباری سبحانه و تعالی ، فتدبّر .

۴ - هل یجری النزاع فی اسم الآله و اسم المفعول ؟

قد عرفت موضع النزاع فی بحث المشتق ، و أنه بحثٌ هیوی و لیس بمادّی ، فلا دخل لاختلاف المواد فیه ، من کون المبدإ أمراً فعلیّاً ، أو أمراً شأنیّاً ، أو ملکهً من الملکات ، أو حرفهً من الحرف .

ففی مثل « القیام » یکون التلبّس هو التلبّس الفعلی بالمبدإ ، فإذا انقضت الفعلیّه فقد انقضی عنه المبدأ .

و فی مثل « المجتهد » یتحقق التلبّس بتحقق الملکه ، و یکون انقضاؤه بانقضاءِ الملکه ، و لذا یصح إطلاق المجتهد علی صاحب الملکه و إن کان فی حال النوم مثلاً .

۱- (۱)) شرح الکافیه : ۲۱۸ ط القدیمه .

و فی مثل « البقّال » کذلک .

و کـذلک الکلاـم فی مثـل « المفتاح » و نحوه من أسـماء الآلات ، فإنّ هیئه « المِفعال » دالّه علی التلبّس حقیقهً ، لأن المناط فی مثله هو التلبس بالشأنیّه للفتح فی « المفتاح » و للکنس فی « المکنسه » مثلاً ... و هکذا ، لا التلبّس بالفتح و الکنس فعلاً ، فأسماء الآلات داخله فی البحث ، لانطباق الضابط علیها ، خلافاً لمن استشکل فی ذلک .

کمـا أنّ اسـتدلال المحقـق النـائینی علی خروج « اسم المفعـول » بـأنه موضوع لمن وقعت علیه المـادّه ، و من وقع علیه المـاده لا ینقلب عمّا هو علیه ، فلا مِصداقیه ل « من انقضی عنه التلبّس بالمبدإ » فیه ، فلا یشمله الضابط ، مردود :

أمّـا نقضـاً ، فبـاسم الفاعل ، فهو موضوع لمن صـدر منه المبـدأ ، و من صـدر منه المبـدأ لا ینقلب عمّا هو علیه ، و قـد وافق علی دخوله فی البحث .

و أمّا حلّاً ، فبأنّ البحث هو : هل هـذه الهیئه موضوعه لتلک الذات فی حال وقوع المادّه علیها فقط ، أو هی موضوعه لها بِصِـرف أنها تلبّست بذلک و انقضی عنها ، کما أنّ اسم الفاعل کذلک ؟

المقدمه الثالثه (فی المراد من « الحال » فی عنوان البحث)

هـل أن « الحال » فی عنوان البحث فی کلام الأعلام – و قولهم : هل المشـتق حقیقه فی المتلبّس بالمبـدإ فی الحال أو أنه حقیقه فی الأـعم ؟ – عبـاره عن حـال التلبّس بالمبـدإ ، أو عباره عن حال الجری و التطبیق علی المصـداق الخارجی ، أو عباره عن حال النطق و النسبه الکلامیّه ؟

قد كرّرنا أن هذا البحث مفهومى ، فهو يدور حول أنّ مفهوم الهيئه هل هو عباره عن خصوص الحصّه المتلبّسه بالمبدإ من الذات أو أنّه أعمّ من المتلبّسه و التى انقضى عنها التلبّس ، فهو بحث مفهومى مردّد بين الأقل و الأكثر ، أو بين المتباينين .

فالمراد من « الحال » هو حال التلبّس لا ـ محاله ، لا ـ حال النطق و لا حال الحمل و الإسناد ، و مما يوضّح أنْ ليس المراد حال النطق قولنا : زيد كان ضارباً بالأمس و سيكون ضارباً فى الغد ، فإنّه إطلاق حقيقى ، مع أنه ليس المراد حال النطق ، كما يوضّح أنّ المراد ليس حال الإسناد صحّه إطلاق المشتقّات فى المجرّدات و هى لا موضوع للزمان فيها .

و تلخّص : إن المراد حال التلبّس ، إلّا أن فعليّه كلّ مادّهٍ بحسبها ، كما ظهر من المقدمه السابقه .

هذا تمام الكلام فى المقدّمات ...

فما هو مقتضى الأدلّه و الاصول ...

فی معنی المشتق

و یقع البحث فی مقامین :

الأول : فی مقتضی الأدلَّه .

و الثانی : فی مقتضی الاصول ، بعد الیأس عن الأدلَّه .

و الکلام فی المقام الثانی فی جهتین :

الاولی : فیما یقتضیه الأصل من الجهه الاصولیّه ، فیبحث عمّا هو مقتضی الأصل فی تنقیح و تعیین المفهوم الموضوع له المشتق .

و الثانیه : فیما یقتضـیه الأصل من الجهه الفقهیّه ، فإن لم یقم أصلٌ یوضّـح و ینقّـح الموضوع له ، فما هو الأصل الـذی یرجع إلیه الفقیه فی مقام الفتوی ؟

المقام الثانی

اشاره

و قد قدّم فی (الکفایه) البحث فی المقام الثانی ، و نحن أیضاً نتبعه فی ذلک :

تأسیس الأصل من الجهه الاصولیّه

و الأصل فی هـذه الجهه إمّا عقلائی و إمّا تعبّـدی ، و هو - علی کلّ تقـدیر - مفقود ، کما سیأتی ، و لنذکر قبل الورود فی بیان ذلک ، ما یلی :

إن المفروض هو الجهل بسعه مفهوم الهیئه و أنه أعمّ من المتلبّس و ما انقضـی عنه ، أو ضیقه و أنه خصوص حال التلبّس ، فهل یکون هذا التردّد من قبیل دوران الأمر بین الأقل و الأکثر أو من قبیل المتباینین ؟

قالوا : بأنه من قبیل الأوّل .

فقال الاسـتاذ دام بقاه : بأنّ النسـبه بین العام و الخاص ، و کذا المطلق و المقیّد ، فی مرحله الصّدق علی الخارج ، هی النسـبه بین الأقل و الأکثر ، لأنّ کلّ خاصّ فهو العام مع خصوصیّه إضافیّه فیه ، کما فی أعتق رقبهً مؤمنه ، أمّا النسبه بینهما فی مرحله اللّحاظ و التصوّر فهی التباین ، و من هنا قال المحقق الأصفهانی بأن التقابل بین الإطلاق و التقیید هو تقابل التّضاد ، فهما بحسب الوجود الخارجی مجتمعان ، أما بحسب اللّحاظ فلا یجتمعان .

و بناءً علی هذا ، فلمّا کان بحث المشتق یدور حول المعنی الموضوع له

الهیئه ، و هذا ممّا یتعلّق بمرحله التصوّر لا مرحله الصدق الخارجی ، فالنّسبه بین الأخصّ و الأعم من قبیل المتباینین .

و فائده هذا المطلب هی : أنه إنْ کان من الأقل و الأکثر ، فالجامع بین المتلبّس و من انقضی عنه التلبس ملحوظ لا محاله ، و یرجع الشک حینئذٍ إلی الزائد ، فیکون خصوص التلبّس مجری الأصل ... إلّا أن القوم قالوا بجریان الأصل فی کلا الطرفین ، و هذا مما یشهد بکون مورد البحث من المتباینین لا من الأقل و الأکثر .

فالبحث من الجهه الاصولیّه شبهه مفهومیّه مردّدهٌ بین متباینین ، لأن کلّاً من المتلبّس و الأعمّ یلحظ بلحاظٍ مستقل . أمّا من الجهه الفقهیّه ، فشبهه مفهومیّه مردّده بین الأقل و الأکثر ، کما سیأتی .

فهل هناک أصل لیرجع إلیه فی هذه الجهه ؟ إن صوره المسأله هی : إن المشتق إن کان موضوعاً للأعم فهو مشترک معنوی ، و إنْ کان موضوعاً لخصوص المتلبّس ، فاستعماله فی الأعم مجاز ، فیعود الأمر إلی الدوران بین الاشتراک و المجاز ، فهل من أصلٍ عقلائی ؟

کلّا ، لا یوجد عند العقلاء أصل یرجعون إلیه فی مثل هذه المسأله ، إلّا أن یقال بأنّ الغلبه مع الاشتراک ، و الشیء یلحق بالأعمّ الأغلب فی السیره العقلائیه .

لکن الغلبه غیر ثابته ، و السّیره غیر مسلّمه .

هذا ، بغض النظر عن أنّا بصدد تأسیس الأصل ، و الترجیح بالغلبه الذی هو من مرجّحات باب تعارض الأحوال یعدُّ من الأدلّه .

و هل من أصلٍ تعبّدی ؟ و المراد أصاله عدم لحاظ الواضع لدی الوضع

خصوص المتلبّس و حال التلبّس مثلًا ، و لكن فيه :

أوّلًا : إنّ موضوع الأثر هو الظهور ، و أمّا اللّحاظ فليس موضوعاً للأثر ، فلا يجرى فيه الاستصحاب .

و ثانياً : إن استصحاب عدم لحاظ خصوص المتلبّس لازمه لحاظ الأعمّ منه و من انقضى عنه التلبّس ، فلا يثبت الوضع للأعمّ إلّا على القول بالأصل المثبت .

و ثالثاً : إذا كانت أركان الاستصحاب فى طرف عدم لحاظ خصوص المتلبّس تامّةً ، فهى فى طرف عدم لحاظ الأعمّ تامّه كذلك ، فيقع التعارض بينهما و يسقطان بالمعارضه .

تأسيس الأصل من الجهه الفقهيّه

أى : إذا لم تفِ الأدلّه فى بحث المشتق لإثبات أحد القولين ، فبأىّ أصلٍ من الاصول يأخذ الفقيه ؟ و ما هى وظيفته بالنسبه إلى المشتق الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّه ؟

إن مورد البحث هو الشبهه المفهوميّه ، أى الشبهه الحكميّه الناشئه من إجمال مفهوم موضوع الدّليل ، من جهه كونه مشتقاً ، و أنّه لا يعلم أنه وضع لخصوص المتلبّس بالمبدإ أو للأعم منه و من انقضى عنه ، و له فى الفقه أمثله كثيره ، كمسأله أمّ الزوجه التى بحثنا عنها بالتفصيل ، و كمسأله كراهه البول تحت الشجره المثمره ، و كمسأله كراهه استعمال الماء المسخّن بالشمس ...

و غيرها .

لكن المشتق المجمل قد جاء فى بعض هذه الموارد موضوعاً لدليلٍ مخصّصٍ لعام ، كما فى مثال ام الزّوجه ، فإنه موضوع لدليلٍ مخصّصٍ

لعمومات حليّه النكاح ، ففى مثل هذا المورد ، إنْ جاء المخصّص متّصلاً بالعام ، فلا ريب فى سرايه إجماله إلى العام ، و إنْ جاء منفصلاً ، كما فى المثال المذكور ، فإن مقتضى القاعده هو التمسّك بعموم العام بالنسبه إلى الزائد عن القدر المتيقّن من المخصّص ، و هو فى المثال خصوص المتلبّس ، فيبقى العام حجةً بالنسبه إلى الأعم .

إلّا أن المهمّ فى المقام هو تأسيس الأصل بالنسبه إلى الموارد التى لا يوجد عام فى البين ، أو كان المخصّص متّصلاً به ، فما هو الأصل المحكّم فيها ؟

مثلاً : لو قال المولى : « أكرم العلماء » و شك فى مفهوم « العالم » من حيث أنه حقيقه فى خصوص المتلبّس بالعلم فقط أو فى الأعمّ منه و من انقضى عنه ، فهنا ثلاثه أقوال :

١ – جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه مطلقاً .

٢ – عدم جريانه كذلك .

٣ – التفصيل بين الموضوع فلا يجرى ، و الحكم فيجرى .

فإنْ قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميّه ، أمكن إجراؤه فى موضوع المثال ، لسبق الاتّصاف و التلبّس بالعلم يقيناً ، و مع الشك فى بقائه يستصحب ، و يترتّب عليه الحكم بوجوب الإكرام ، فلا تصل النوبه إلى إجراء الاستصحاب فى الحكم ، فضلاً عن التمسّك بالبراءه أو الاشتغال .

و كذا لو نهى المولى عن هتك العالم ، فشك فى بقاء تلبّس زيدٍ بالعلم مع اليقين بذلك سابقاً ، فإنّه يستصحب بقاء العلم – كما ذكر المحقق الخراسانى – و لا يجوز هتكه .

و إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميّه إلّا فى الحكم ، فإنه مع الشك فى بقاء الحكم بوجوب الإكرام - بعد اليقين به سابقاً - ، يجرى الاستصحاب ، و لا تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال .

و إنْ قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميّه مطلقاً ، كما هو المختار - أمّا فى الموضوع ، فلأنه يعتبر فى الموضوع المستصحب أن يكون ذا أثر شرعى ، و المفاهيم لا أثر لها ، و أمّا فى الحكم ، فلأنه يعتبر فى الاستصحاب وحده الموضوع فى القضيّتين ، و هى هنا مفقوده (۱) - .

فتصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال .

۱- (۱)) إن المفاهيم - بما هى مفاهيم و مداليل للألفاظ - ليست بموضوعات لآثار شرعيّه ، فمفهوم « الخمر » ليس بحرامٍ ، بل الحرام هو الخمر الموجود خارجاً ، و مفهوم « الكر » ليس بذى أثر بل الأثر الشرعى يترتب على المصداق الخارجى ، و حينئذٍ لا بدّ من توفّر أركان الاستصحاب - اليقين السابق و الشك اللّاحق - فى المصداق الخارجى ، و كذا « العالم » فى المثال ، فإنه ليس مفهوم هذه اللفظه بما هو موضوعاً للأثر بل واقع العلم ، و مع الشك يدور أمره بين ما انقضى عنه التلبس و هو منتف يقيناً ، و بين كونه حقيقه فى الأعم فيكون باقياً يقيناً ، فالشك فى البقاء منتفٍ ، فلا يجرى الاستصحاب فى طرف الموضوع . هذا بالنسبه إلى الموضوع . و كذلك الحال بالنسبه إلى الحكم . و ذلك ، لعدم صدق نقض اليقين بالشك فى حال اختلاف موضوع القضيّه المشكوكه مع موضوع القضيه المتيقّنه ، فلا بدّ من وحده الموضوع ، و هى فى الشبهات الحكميّه منتفيه ، لأن أمر الموضوع فيها يدور بين الزوال تماماً و البقاء يقيناً ، لأن تلك الذات إن كانت متلبّسةً بالعلم ، فإنه مع زوال التلبس يزول موضوع الاستصحاب ، لان المفروض كون التلبّس جزءاً للموضوع ، و بناء على الأعمّ يكون الموضوع باقياً يقيناً ، و فى مثله لا يجرى الاستصحاب . و بما ذكرنا يظهر أن الدّليل على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه هو قصور المقتضى ، أى عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل هذه الشبهات ، لا المعارضه بين استصحاب عدم المجعول و استصحاب عدم الجعل ، لأنّ التعارض فرع وجود المقتضى لشمول الأدلَّه للطّرفين ، و تفصيل الكلام فى محلّه .

و هاهنا صور :

۱ - أن يرد الحكم على الموضوع ، و بعد وروده ينقضـى المبدأ ، كأن يحكم بإكرام العالم العادل ، و تنقضـى العداله عن الذات بعد ثبوت الحكم .

۲ - أن ينقضى المبدأ عن الموضوع ، ثم يرد الحكم .

فبناءً على عدم جريان الاستصحاب الحكمى فى الشبهات المفهوميّه ، يكون الأصل الجارى هو البراءه ، لكون المورد - فى كلتا الصورتين - من موارد الشك فى التكليف الزائد ، لرجوع الشك إلى أصل وجوب الإكرام .

۳ - أن يتوجَّه الحكم بوجوب الإـكرام على عنوان « العـالم العـادل » و لم يمتثـل بعـد ، فـإنْ امتثـل فى مورد المتلبّس يقيناً سـقط التكليف ، و إنْ اكرم من انقضـى عنه التلبس يشك فى حصول الامتثال و سـقوط التكليف ، و بذلك يتّضح أنّ هذه الصوره من صغريـات دوران الأـمر بين التعيين و التخيير ، فـإنْ قلنـا بالاشـتغال ، حكمنـا بوجوب إكرام خصوص المتلبّس ، و به قـال المحقق العراقى ، مع قوله بالبراءه فى الصوره الاولى تبعاً لصاحب (الكفايه) ، و فى الثانيه بالاستصحاب ، لأنّه يرى جريانه فى الشبهات المفهوميّه .

لكنّ المختـار فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو البراءه ، إلّا أن موارد دوران الأمر كـذلك مختلفه ، فتارةً : يكون التكليف غير معلومٍ تماماً ، كـأنْ يكون الإجمـاع دليـل الوجوب ، و هو دليل لبّى ، فمثله من صـغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و الأصـل هو الـبراءه . و اخرى : يكون التكليف معلومـاً بوجهٍ من الوجوه ، و معه يصـح للمولى الاحتجـاج على العبـد ، فلاـ مجـال لأصل البراءه ، و موردنا من هـذا القبيل ، إذ التكليف معلوم ، و التحيّر يعود إلى مقام الامتثال و التطبيق ، و مع الشك فى صدق « العالم العادل » على من انقضى عنه التلبّس ، لا يجوز الاكتفاء به ، بل المرجع هو الاشتغال .

هذا تمام الكلام فى المقام الثانى .

المقام الأوّل

اشاره

و البحث فی جهتین کذلک :

۱ – جهه الثبوت .

۲ – جهه الإثبات .

و لا یخفی ترتّب الجهه الثانیه علی الاُولی ، ضروره أن البحث عن دلاله الأدلّه علی کلّ واحدٍ من القولین ، متفرّع علی إمکان وضع اللّفظ لخصوص المتلبّس أو للأعم ، فلو لم یمکن إلّا وضعه علی هذه الحصّه أو تلک ، لم تصل النوبه إلی البحث الإثباتی ، کما سیتّضح .

الجهه الأولی

اشاره

ذهب المحقّقان النائینی و الأصفهانی إلی عدم إمکان وضع اللّفظ للأعمّ ، و أنه یتعیَّن أنْ یوضع للمتلبّس خاصّه :

الإشکال الثبوتی ببیان المیرزا

قال (۱) رحمه اللّه ، ما ملخّصه : إمّا أنْ نقول ببساطه المشتق أو نقول بترکّبه .

أمّا علی الأول ، فلا یمکن الوضع للأعم ، لأنّ معنی بساطه المشتق أنْ یکون الموضوع له اللّفظ نفس المبدإ فقط ، مع لحاظه بنحو اللّابشرط ، أی :

۱- (۱)) أجود التقریرات ۱۱۲/۱ .

حالكونه قابلًا للحمل على الذات و الاتّحاد معها ، و هو اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما ... لا بنحو البشرطلا ، الذی لا يقبل الحمل و الاتّحاد مع الـذات ، و هو المصدر و اسم المصدر ... كالبياض مثلاً إذا لوحظ وجوداً فی قبال وجود الذات ، فإنّه حينئذٍ لا يحمل عليها ، فلا يقال : الجدار البياض ، بخلاف ما إذا لوحظ مرتبةً من وجود الجدار ، فيحمل عليه و يتّحد معه و يقال :

الجدار أبيض .

و على الجمله ، فإنّ القول ببساطه المشـتق مع لحاظه لا بشـرط ، معناه أن مـدلول العالم مثلاً ليس إلّا العلم فقط ، و أن الذات غير مأخوذه فيه أصـلًا ، فليس هناك من يتلبَّس بالعلم أو ينقضـى عنه التلبّس ، بل المدلول هو مبدأ العلم ، و أمره دائر بين الوجود و العدم .

وعليه ، فاللّفظ موضوع للمتلبّس ، و يستحيل أن يكون موضوعاً لما انقضى عنه التلبّس ، فيصير وضع المشتقات كوضع الجوامد ، فإذا زال المبـدأ لم يبق شـىء ، كما لو زالت الإنسانيه فلا شـىء يصـدق عليه عنوان الإنسان ، بل المشـتق أسوأ حالاً ، لبقاء المادّه بعد زوال الصّوره النوعيّه فى الإنسان ، و عدم بقاء شىء بعد زوال المبدإ فى المشتق ، كما تقدّم .

و بما أنّ الحق عند المحقق النائينى هو بساطه المشتق ، فوضع المشتق للأعمّ غير ممكن ثبوتاً .

و أمّا على الثانى ، بأنْ يقال بتركّب المشـتقّ من المبـدإ و الـذات المبهمه من جميع الجهات إلّا اتّصافها بالمبـدإ ، فكذلك ، لعدم إمكـان تصوير الجـامع بين المتلبّس و ما انقضـى عنه التلبّس غير الزمان ، و لو لا أخـذه فى المشـتق لم يتحقّق الانقضاء ، لكنْ قد تقرّر - كما تقدّم - أنّ الزمان غير مأخوذٍ فى

المشتقات ، و لو فرض اشتمال الهيئه على الزمان فى الأفعال ، فلا ريب فى عدم أخذه فى أسماء الأفعال و المفاعيل .

هـذا ، و لا ينتقض هـذا الـذى ذكره هنا بما تقـدّم عنه فى مـدلول هيئه الفعل الماضـى من أنه النسـبه التحقّقيّه ، و أنّ هذه النسـبه تجمـع بيـن المتلبس و مـا انقضـى ، فلتكن هى الجـامع بين جميـع المشـتقات . و وجه عـدم ورود النقض هـو أنه رحمه اللّه يرى التلازم بين هذه النسبه مع الزمان الماضى فى الزمانيّات ، فلا معنى لوجودها فى اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما .

فظهر عدم إمكان الوضع للأعم ثبوتاً على كلا التقديرين .

الإشكال الثبوتى ببيان المحقق الأصفهانى

أمّا على القول بالبساطه ، فمطلبه نفس ما ذكره الميرزا ، لكن بتقريب آخر ، قال (١) :

إنّه لا تتصوّر البساطه فى المشـتق - و هو مبنى المحقق الدوانى - إلّا بأنْ يلحظ المبدأ فيه من شئون الذات و أحد مراتب وجودها - و ذلك ما ذكرناه من قبل ، من أن المبدأ تارةً : يلحظ فى قبال الذات ، فيكون المصدر كالضـرب ، و لا يقبل الحمل عليها ، و اخرى : يلحظ من شئون الـذات و أطوارها و مراتب وجودها فيكون اسم الفاعل كالضارب ، و يقبل الحمل عليها و يتّحـد معها ، فلاـ فرق بين « الضـرب » و « الضـارب » إلّا باللّحاظ ، فإنْ لوحظ على النحو الأوّل فهو المبـدأ ، و إنْ لوحظ على النحو الثانى فهو المشـتق - و إذا لوحـظ كـذلك ، دار أمره بين الوجود و العـدم ، و لاـ جـامع بينهما ، فلا يمكن وجود الجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه التلبّس .

١- (١)) نهايه الدرايه ١٣١/١ .

و أمّا على القول بالتركّب ، فاستدلاله يختلف عمّا ذكره المحقق النائينى ، قال :

إنّ مدلول المشتق بناءً عليه إمّا « مَن حَصَلَ منه الفعل » كما عليه العلّامه فى (تهذيب الاصول) ، و إمّا « من كان له الفعل » كما عليه صاحب (الفصول) ، مع إهمال النسبه بين المبدإ و الذات ، و كيف كان ، فيرد عليه :

أوّلاً : إن لازم ذلك صدق المشتق على من سيتلبّس بالمبدإ حقيقهً ، لأن النسبه المهمله تصدق على الجميع ، مع اتّفاقهم على أنه مجاز و ليس بحقيقه .

و ثانياً : إن حقيقه النسبه ليس إلّا الخروج من العدم إلى الوجود ، فخروج المبدإ من العدم إلى الوجود هو النسبه ، و هو عين الفعليّه ، فلا يتصوَّر وجود جامعٍ و لا يعقل الوضع للأعم .

النظر فى مناقشه السيّد الخوئى

و قد أجاب فى (المحاضرات) (١) عن استدلال استاذه النائينى ، لأجل إثبات الإمكان بناءً على التركّب ، بما حاصله : إنه لا حاجه إلى كون الجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه المبدأ جامعاً حقيقيّاً ، ليرد عليه ما ذكر ، بل يكفى الجامع الانتزاعى ، كعنوان « أحدهما » ، فإنه ممكن ، بأنْ يلحظ الواضع الذات المتلبّسه بالمبدإ ، و الذات التى انقضى عنها المبدأ ، و ينتزع منهما جامعاً هو « أحدهما » و يكون كلٌّ منهما مصداقاً له ، و ذلك ، لأن حقيقه الوضع هى الحكم و هو اعتبارٌ لا غير ، فكما يمكن جعل الوجوب مثلاً للجامع الانتزاعى ، بأن يكون الواجب « أحد الامور الثلاثه » ، فكذا وضع اللّفظ للجامع الانتزاعى بين المتلبس و ما انقضى عنه التلبس بالمبدإ .

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ٢٦٤/١ .

و أمّا بناءً على البساطه ، فإن أصل المبنى باطل ، إذ المشتق مركّب لا بسيط .

و إلى هذا يعود ما أجاب به فى (المحاضرات) عن بيان المحقق الأصفهانى .

و أورد عليه شيخنا دام ظلّه :

بأنَّ هذا الجواب غير صحيح ، لأن الميرزا و إنْ جوّز - فى بحث الواجب التخييرى - جعل الوجوب على أحد الامور ، كما فى خصال الكفّاره ، إلّا أنه قال بأنه خلاف ظواهر الأدلَّه .

أمّا هنا ، فله أن يقول : إنّ حكمه الوضع هى الدّلاله على المعانى و التفهيم بإحضار المعانى بواسطه الألفاظ عند الأذهان ، فلو كان المشتق موضوعاً حقيقهً لعنوان « أحدهما » الجامع بين الحصّتين ، لكان هذا المعنى هو الآتى إلى الذهن ، إذ من المحال أنْ يوضع المشتق لهذا المعنى من دون أن يكون له حكايه عنه ، مع أنّ هذا العنوان لا يحضر إلى الذهن من المشتق ، كالعالم و الضارب و غيرهما .

فإن قيل : إن الموضوع هو مصداق أحدهما و واقعه ، لا المفهوم .

قلنا : هذا خلاف نصّ كلام المستشكل ، لأنه يقول بالجامع الانتزاعى ، و ليس فيه ذكرٌ لواقع الجامع الانتزاعى ، و أيضاً ، هذا خلف ، لأنّ مورد البحث عند كافّه العلماء هو : هل الموضوع له الحصّه أو الأعم ؟ فالموضوع له عامّ ، و « واقع أحدهما » فردٌ ، فيكون الموضوع له خاصّاً .

التحقيق فى الجواب

قال شيخنا دام بقاه : و التحقيق فى الجواب أن يقال : أمّا على البساطه

فغير ممكن كما قالا ـ ، لأنّ الموضوع له بناءً عليه هو نفس المبدإ و المادّه ، فلا يتصوّر فيه المتلبّس و ما انقضى عنه ، و تصوير المحقق العراقى بأن الموضوع له هو المادّه المنتسبه ، مخدوش بأنه خروج عن البساطه و رجوع إلى التركّب .

إذاً ، لا يجرى النزاع فى المشتق بناءً على هذا القول .

و أمّا بناءً على القول بالتركّب ، فتارةً : نقول بأنه يوجد لمدلول هيئه المشتق – الذى هو عباره عن النسبه – له قدر مشترك و جامع ، و اخرى : نقول بأنه معنىً حرفى ، و المعنى الحرفى لا جامع له إلّا الجامع العنوانى ، و موطنه الذهن .

فبناءً على الثانى ، لا يمكن تصوير الجامع ، لأن الموضوع له حينئذٍ خاص ، و لا يعقل أن يصير جامعاً بين النسبتين ، إذن ، يسقط البحث .

أمّا بناءً على الأوّل – و القول بأنّ الوضع فى الحروف عام و الموضوع له عام كذلك – فإنّه يصوَّر وضع هيئه المشتق للأعم ، وعليه ، يمكن تصوير الجامع ، لأنا فى هذا المقام لا نحتاج إلّا إلى ذاتٍ تنطبق على كلتا الحصّتين – المتلبّس و ما انقضى عنه – ، و هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيث الاتّصاف بالمبدإ ، أى الاتّصاف به الموصوف بالوجود ، فى قبال الذات التى لم تتّصف بالمبدإ أصلًا ، لوضوح أن هناك ذاتاً لم تتّصف بالعلم أصلًا ، و ذاتاً اتّصفت و زال عنها العلم ، و ذاتاً اتّصفت به و ما زالت متلبّسةً به ، فالذات التى تنطبق على الحصّتين – الثانيه و الثالثه – هى الجامع الموضوع له المشتق ، أى : الذات التى هى فى قبال التى لم تتّصف أصلًا .

إن تصوير هذا بمكانٍ من الإمكان ، و لا يترتب عليه أىّ محذور ثبوتى .

و قوله : إنه ليس الجامع إلّا الزمان ، فى غير محلّه ، لعدم الحاجه إلى

الزمان بالنظر إلى ما ذكرناه .

هذا فيما يتعلّق بكلام الميرزا رحمه اللّه .

و العمده ما ذكره المحقق الأصفهانى رحمه اللّه .

فأمّا إشكاله الأوّل ، و هو أنّه إذا كانت النسبه مهمله وجب الصدق على من سيتلبّس بالمبدإ فى المستقبل . فيجاب عنه : بأنّ النسبه متعيّنه من تلك الجهه ، و إهمالها هو من الجهتين الاخريين ، و ليس الإهمال من جميع الجهات .

و أمّا إشكاله الثانى ، و هو أن حقيقه النسبه هو الخروج من العدم إلى الوجود ، و هذا عين الفعليّه . فيجاب عنه : إنه لا ريب فى وجود النسبه فى « الممتنع » و « المعدوم » و ما شابه ذلك ، مع أنّ الامتناع و العدم و نحوهما يستحيل خروجها إلى الوجود ، كما أنّ الخروج من العدم إلى الوجود لا ـ معنى له فى المجرّدات ، مع وجود النسبه فيها كما هو واضح ، و لا وجه للالتزام فى هذه الموارد بالمجاز ...

فظهر بما ذكرنا ... أن المقتضى ثبوتاً موجود .

الجهه الثانيه

و يقع الكلام فى الإثبات :

بعد تصوير الجامع فى مقام الثبوت ، و المراد منه هو الجامع القابل للإثبات العرفى ، فإنْ قام الدليل فى مقام الإثبات على الوضع لخصوص الصحيح أو الأعم فهو ، و إلّا كان الكلام مجملًا و المرجع هو الأصل .

و فى هذه الجهه أقوال ، و عمدتها قولان :

١ - الوضع لخصوص المتلبّس مطلقاً .

۲ - الوضع للأعم من المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس مطلقاً .

و سائر الأقوال تفصيلات :

كالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً به أو محكوماً عليه .

و التفصيل بين ما إذا كان المبدأ فيه الملكه أو الحرفه أو الشأنيّه و ما ليس من هذا القبيل .

و لم يتعرّض المحقّق صاحب (الكفايه) للتفصيلات ، و هذا هو الصحيح ، لأنّها ناظره إلى مبدإ الاشتقاق ، و موضوع البحث - كما تقرّر سابقاً - هو الهيئه ، و لا أثر لاختلاف المواد .

و إليك أدلّه القولين و التحقيق حولها :

أدلّه القول بالوضع للمتلبّس

اشاره

و احتجّ للقول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس - و هو قول المشهور - بوجوهٍ ، ذكر فی (الكفايه) ثلاثه منها :

۱ - التبادر

بدعوى أنَّ المتبادر و المنسبق إلى الذهن من المشتقّ ، هو عباره عن الحصّه المتلبّسه و الصّوره التلبّسيه ، و لا دخل فی تبادر هذا المعنى منه لشيءٍ من خارج حاقّ اللّفظ ، و هذا هو علامه الحقيقه .

و تقريب ذلك : أمّا من ناحيه الصّغرى ، فلأنّا نرى انسباق هذا المعنى خاصّهً من المشتق ، على جميع المبانی فی الموضوع له فيه ، من أنّه الحدث لا بشرط ، أو الحدث مع النسبه ، أو الذات مع النسبه ، أو الثلاثه معاً ...

و نرى أيضاً انسباقه منه فی جميع صور استعمالاته ، كأن يكون مفرداً

مثل « ضارب » أو یکون مضافاً إلی لفظٍ آخر ، فی نسبهٍ تامّه مثل « زید ضارب » أو ناقصه مثل « ضارب زید » .

فعلی جمیع الأقوال ، و فی مختلف الترکیبات ، لا یفید المشتق إلّا معنی واحداً ، و هو خصوص المتلبّس ، و لا یتبادر إلی الذهن منه غیره ... فیکون هو الموضوع له حقیقهً .

و أمّا من ناحیه الکبری ، فمناط دلیلیّه التبادر هو : أن انسباق المعنی من اللّفظ أمر حادث ، فلا یکون بلا علّهٍ ، فإنْ کانت العلّه هی القرینه ، فالمفروض عدمها ، و إن کان الوضع الواقعی ، فالوضع کذلک لیس بعلّهٍ و إلّا لزم حصول التبادر عند الجاهل بالوضع ، و بعد بطلان کلا الشقین ، ینحصر الأمر بالعلم بالوضع ، و لا فرض آخر .

و الحاصل : أنا کلّما غیّرنا موقع استعمال المشتق ، وجدنا تبادر المعنی منه ، بلا فرق ، ممّا یدلّ علی عدم استناد الانسباق إلی أمرٍ خارجٍ من قرینهٍ أو غیرها ... و إنما یستند إلی الوضع فقط .

هذا تقریب الاستدلال بالتبادر ، و إنّ مراجعه الکتب اللّغویّه فی اللّغات المختلفه لتؤیّد هذا المعنی ، لأن مدالیل الهیئات لا تختلف فی اللغات ، و المتبادر من « العالم » فی سائر اللّغات هو خصوص المتلبّس بالعلم ، و هکذا غیره من المشتقات ...

لکنْ لا بدَّ من إثبات کون هذا الانسباق من حاق اللَّفظ ، و لا یتم ذلک إلّا بدفع شبهتین :

(الشبهه الاولی) هی : إن المطلوب هو تبادر المعنی و انسباقه من حاقّ اللّفظ ، و ذلک علامه الحقیقه ، و لکنه قد ینشأ من الإطلاق ، بمعنی أنه کلّما

يستعمل اللّفظ الفلانى خالياً عن القيود يستفاد منه المعنى الفلانى ، أو بمعنى أنّ كثره استعماله فى ذاك المعنى يوجب انسباقه منه ، و هذا هو المستفاد من كلام المحقق صاحب (الكفايه) (١) ، فلعلّ كثره استعمال المشتق فى المتلبّس هى السبب فى انسباق خصوص هذا المعنى منه إلى الذهن ، فى كلّ موردٍ اطلق فيه المشتق .

و إذا جاء احتمال استناد الانسباق إلى أمرٍ خارجٍ ، سقط الاستدلال بالتبادر على المدّعى .

و قد أجاب فى (الكفايه) عن هذه الشّبهه بأنّ استعمال المشتق فى الأعمّ ، إن لم يكن أكثر منه فى المتلبّس ، فليس بأقل ، فالتبادر هنا من حاقّ اللّفظ لا من الإطلاق ، لأنّ التبادر الإطلاقى إنما هو حيث يكون الاستعمال فى أحد المعنيين كثيراً و فى الآخر نادراً .

فوقع فى إشكال آخر ، و ذلك أن ما اعترف به من كثره استعمال المشتق فى المعنى المجازى ، أى الأعم ، على حدّ استعماله فى المعنى الحقيقى - إنْ لم يكن أكثر - لا يتلائم مع حكمه الوضع المقتضيه لاستعمال اللَّفظ فى المعنى الحقيقى الموضوع له ، و بالمنافاه بين كثره المجاز كذلك و بين حكمه الوضع ، يستكشف عدم وجود كثره استعمال المشتق فى الأعم ، بل هى فى خصوص المتلبّس ، و حينئذٍ يعود احتمال استناد التبادر و الانسباق إلى كثره الاستعمال هذه ، فيرجع الإشكال و يسقط الاستدلال .

فأجاب أوّلاً : إن مجرَّد الاستبعاد غير ضائر بالمراد ، أى الوضع

١- (١)) كفايه الاصول : ٤٧ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام ، ذيل ارتكازيه التضاد ، و هو الوجه الثالث من وجوه الاستدلال للقول الأوّل .

لخصوص المتلبّس .

و ثانياً : إنما يلزم غلبه المجاز ، لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبّس ، مع أنه بمكانٍ من الإمكان ، فيراد من « جاء الضارب » - و قد انقضى عنه الضرب - : جاء الذى كان ضارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدإ ، لا حينه بعد الانقضاء لكى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنوناً بهذا العنوان فعلاً بمجرّد تلبّسه قبل مجيئه ، ضروره أنه لو كان للأعم لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين ...

و أفاد الاستاذ دام ظله بعد أن شرح هذا الكلام : بأنه على هذا أيضاً يعود الإشكال ، لأنّه لمّا صار الاستعمال فيما انقضى بلحاظ التلبّس قليلاً ، و فى المتلبّس كثيراً ، رجع احتمال كون التبادر و الانسباق ناشئاً من كثره الاستعمال فى المتلبّس ، و من هنا ذكر المحققون من المحشّين على (الكفايه) من تلامذته أن حاصل كلامه تسجيل الإشكال على نفسه .

و أمّا ما ذكره من أنّ كثره الاستعمالات المجازيّه غير ضائر ، ففيه : إنّه إذا كان اللّفظ يستعمل فى معانى مجازيه متعدده ، فهذا لا إشكال فيه و لا ينافى حكمه الوضع ، لكنّ كثره الاستعمال المجازى فى مقابل المعنى الحقيقى ، كأنْ يوضع لفظ « الأسد » للحيوان المفترس ثم يستعمل - فى الأكثر - فى الرجل الشجاع ، فهذا ينافى حكمه الوضع ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

ثم قال الاستاذ :

و التحقيق فى المقام : إن التبادر على قسمين : التبادر عند المستعلم ، و التبادر عند أهل اللّسان ، فإن كان المعيار هو القسم الأوّل ، فإن مجرَّد احتمال كونه ناشئاً من كثره الاستعمال يسقطه عن الاعتبار ، إلّا أن يحصل القطع بعدم

دخل کثره الاستعمال فی التبادر ، لکنّ حصول مثل هذا القطع بعید ، و لو ارید التمسّک بأصاله عدم استناد التبادر إلی کثره الاستعمال ، و لازمه کونه مستنداً إلی حاقّ اللّفظ ، کان من الأصل المثبت ، علی أنه معارض بأصاله عدم استناده إلی حاقّ اللّفظ .

و أما إن کان المعیار هو التبادر بالمعنی الثانی ، و هو الصحیح ، کما ذکرنا فی محلّه ، فالإشکال مندفع ، لسقوط احتمال استناد التبادر عند أهل اللّسان إلی کثره الاستعمال ، لأنَّ سیره العقلاء - فی استکشاف المعانی الحقیقیّه للألفاظ - قائمه علی الرجوع إلی أهل اللّسان و أخذ المعانی منهم ، فیرجعون إلی استعمالاتهم للَّفظ فی الموارد المختلفه و الترکیبات المتفاوته ، فإذا رأوا ثبوت المعنی و اطّراده و عدم تغیّره بتغیّر الاستعمالات و الحالات ، و أنه هو الذی ینسبق إلی أذهانهم فی جمیع المقامات ، حصل لهم الیقین باستناد المعنی إلی حاقّ اللّفظ لا إلی شیء آخر .

فحلّ الإشکال یتمّ بأمرین :

أحدهما : أن الحجّه من التبادر ما کان عند أهل اللّسان ، لا ما کان عند المستعلم .

و الثانی : إن بناء العقلاء علی الرجوع إلی أهل اللّسان فی استکشاف المعانی الحقیقیّه للألفاظ ، لا إلی المستعلمین .

فهذا هو الحلّ للإشکال ، لا ما ذکره صاحب (الکفایه) و من تبعه ، فافهم و اغتنم .

(الشبهه الثانیه) هی : شبهه الأولویّه العقلیّه ، و بیانها : إن الواضع لو کان قد وضع المشتق للأعم ، فإنّ مناط وضعه له هو جهه التلبّس ، إذ لولاه لم یکن

وضع ، غايه الأمر هو أن الأخصى يقول بأن الوضع لخصوص المتلبّس ، و الأعمى يقول : ذاک أصبح مناطاً و الوضع للأعم منه ، إذن ، يكون لصدق المشتق على المتلبّس أولويّه عقليّه بالنسبه إلى الأعم ، و لعلّ هذه الأولويّه هى السّبب فى انسباق المتلبّس خاصّةً ، و معه لا يقين بكونه مستنداً إلى حاقّ اللّفظ ، ليكون حجةً .

قال شيخنا دام ظلّه :

و هذا الاحتمال لا دافع له ، إلّا بأنْ يقال : بأن المهمّ – كما تقدّم – هو الرجوع إلى أهل اللّسان ، لا إلى المستعلم ، و إنه ليس فى ارتكازات أهل اللّسان مثل هذه الأولويّه العقليّه فى دلالات الألفاظ .

فيكون التبادر ناشئاً من حاقّ اللّفظ لا من غيره .

۲ – صحّه السّلب

اشاره

قال فى (الكفايه) بعد التبادر : و صحّه السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالمتلبّس به فى الاستقبال ، و ذلک ، لوضوح أن مثل « القائم » و « الضارب » و« العالم » و ما يرادفها من سائر اللّغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبّساً بالمبادئ و إنْ كان متلبّساً بها قبل الجرى و الانتساب ، و يصحّ سلبها عنه ، كيف ؟ و ما يضادّها – بحسب ما ارتكز من معناها فى الأذهان – يصدق عليه ، ضروره صدق « القاعد » عليه فى حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام ، مع وضوح التضادّ بين « القاعد » و « القائم » بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى .

و هذا الاستدلال لا يخلو من إبهام ، فإنّ صحّه الحمل و صحه السّلب على قسمين : صحّه الحمل و السّلب المفهومى ، و صحّه الحمل و السّلب

ص:۳۹۰

المصـداقی . فصـحّه الحمـل المفهومی بالحمل الأوّلی علامه الحقیقه ، و صـحه السّـلب کـذلک علامه المجاز ، و صـحّه الحمل المصداقی بالحمل الشائع علامه الحقیقه ، و یقابله صـحه السـلب کذلک ، فإنه علامه المجاز ، و التقریر المذکور فی (الکفایه) و غیرها إنما هو صـحه السّـلب بالحمل الشائع الصـناعی ، لأنّ « زیـداً » الـذی انقضـی عنه « الضـرب » نسـلب عنه ذلک بماله من المعنی ، ثم نقول : لو کان الموضوع له « الضارب » هو الأعم ، لکان زید المنقضی عنه التلبس بالضرب مصداقاً له ، إلّا أن صحّه سلب ذلـک عنـه دلیـلٌ علی أنّ هـذا الفرد لیس مصـداقاً لکلّی « الضـارب » فیثبـت أن الطـبیعه غیر متحققـه فیه ، و یثبت أنه غیر موضوع له ، بل هو المتلبّس فقط .

هذا توضیح الاستدلال ، و سیأتی تحقیق الحال فی ذلک عند النظر فی کلام المحقق الأصفهانی .

إشکال المحقق الرشتی و جواب الکفایه

ثم إنّ صاحب (الکفایه) تعرّض لإشـکال المحقق الرشتی قائلًا : ثم إنه ربما أورد علی الاستدلال بصحه السلب بما حاصله : إنه إنْ ارید بصحّه السلب صحّته مطلقاً فغیر سدید ، و إنْ ارید مقیَّداً فغیر مفید ، لأنَّ علامه المجاز هی صحه السّلب المطلق .

توضیح الإشکال : إن الإهمال فی مقام الحمل و السلب غیر معقول ، فإمّا أن نسلب المطلق ، أو نسلب المقیّد ، مثلًا : لمّا نقول : « زیـد لیس بضاربٍ الآن » إن کان المسـلوب هو « الضارب » المقیَّد ب « الآن » کان السـلب المقیَّد غیر مفیدٍ للسـلب المطلق ، فلا یثبت الوضع لخصوص المتلبّس ، فلعلّه لیس بضاربٍ الآن ، لکنه ضارب ، فهذا غیر مفید . و إن کان المسلوب هو

« الضـارب » المطلق ، فهـذا أوّل الكلام ، لأنّا لا نسـلب « الضارب » بقولٍ مطلق عن « زيـد » فى ظرف الانقضاء ، فهى دعوى بلا برهان ، و هى غير سديده .

و ملخّصه : إنْ قلنا : زيـد غير ضاربٍ مطلقاً ، فهـذا غلط ، لأنه ضارب موجبةً جزئيه ، و إنْ قلنا : إنه الآن ليس بضاربٍ ، فهذا نفى للأخص ، و هو لا ينفى الأعم فلا ينتفى الوضع له .

و قـد أجـاب المحقّق صاحب (الكفايه) بما توضيحه : إن قيـد « الآن » فى قضيّه « زيـد ليس بضاربٍ الآن » لا يخرج عن ثلاثه أحوال ، فإمّا هو قيـدُ المسلوب و هو « الضارب » أى : ليس زيد ضارباً الآن . و إمّا هو قيد المسلوب عنه و هو « زيد » أى : زيد الذى هو فى الآن غير ضارب . و إمّا هو قيد السلب ، أى : زيد ليس الآن بضارب .

فعلى التقدير الأوّل ، تسـقط صـحه السّـلب عن كونها علامةً ، و يتوجّه إشكال المحقق الرشتى ، لأنه ليس بسلبٍ للضّارب المطلق عن زيد .

أمّا على التقديرين - الثانى و الثالث - فلا يرد إشكاله ، بل يكون الحمل فيهما أمارةً على أنّ « الضارب » غير موضوع للأعم .

كلام المحقق الأصفهانى

و للمحقـق الأصـفهانى فى هـذا المقـام كلاـم دقيق ، و حاصـله : إنّ السّـلب يعتـبر تـارةً : بالحمـل الأـوّلى الـذّاتى ، و هو السّـلب المفهومى ، و اخرى : يعتبر بالحمل الشائع . فإنْ اعتبر بالحمل الأوّلى ، كان اللّازم سلب ما ارتكز فى الأذهان أو تعارف فى عرف أهل اللّسان من المعنى الجامع - لا من خصوص ما انقضـى عنه المبدأ ، فإنّ سـلبه لا يسـتدعى السـلب عن الجامع - و يكون هذا السّلب علامه المجاز ، و حيث أنه بلحاظ المفهومين ، فلا حاجه فيه إلى التقييد

بالزمان ، كى يورد عليه بما ذكره المحقق الرشتى .

و إنْ اعتبر السّلب بالحمل الشّائع ، فتارةً : يلحظ الزمان قيداً للسّلب ، و هو علامه عدم الوضع للجامع ، و إلّا لما صحَّ سلبه عن مصداقه فى حينٍ من الأحيان ، و اخرى : يلحظ المسلوب عنه فى حال الانقضاء و يسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف ، و ثالثه : يلحظ المسلوب فى حال الانقضاء فيسلب عن الذات مطلقاً ، فإن ما لا أماريّه لصحّه سلبه هى المادّه المقيّده ، فإن عدم كونه ضارباً بضرب اليوم لا ينافى كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس ، بخلاف الهيئه المقيَّده ، فإنّ عدم كونه ضاربَ اليوم – و لو بضرب الأمس – ينافى الوضع للأعم .

فإذن ، تصحُّ أماريّه صحه السلب مقيّداً للمجازيّه ، سواء كان القيد قيداً للسلب أو المسلوب أو المسلوب عنه .

و أمّا ما ذكره المحقّق الرشتى – و سلّم به المحقق الخراسانى – من أن القيد إنْ رجع إلى المسلوب – أى الضارب – فلا أماريّه ، فإنّما يسلّم به فيما إذا كان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان ، فإنّ سلب أحد الفردين لا يستلزم سلب المطلق ، لإمكان وجوده فى الفرد الآخر ، مع أنّ المدّعى كون الوصف فى حال الانقضاء فرداً فى قبال حال التلبّس ، فإنْ صحّ سلبه فى حال الانقضاء فقد صحَّ سلبه بقولٍ مطلق ، لانحصاره فيه .

فيسقط إشكال المحقق الرشتى ، و كذا تسليم المحقق الخراسانى .

ثم جعل يردُّ على المحقق صاحب (الكفايه) قائلاً :

و التحقيق : عدم خلوص كلّ ذلك عن شوب الإشكال ، لأنّه أفاد أن قيد « الآن » يمكن إرجاعه إلى المسلوب عنه « زيد » و يكون أمارةً على المجازيّه فى الأعم ، و كذا إنْ رجع إلى نفس السّلب ، فقال المحقّق الأصفهانى : بأنّ

« زیداً » المسلوب عنه غیر قابل للتقیّد بالزّمان ، لعدم معنیً لتقیّد الثابت و تحدّده بالزمان ، فإنه مقدَّر الحرکات و المتحرّکات ، و أما الثوابت و الجوامد فلا تقدَّر به حتی بناءً علی القول بالتجدّد فی الجوهر .

قال : و أمّا تقیید السلب ، فغیر سدید ، لأنّ العدم غیر واقع فی الزمان و لو کان مضافاً إلی شیء ، لأنّ الزمان لیس مقداراً لکلّ موجودٍ مهما کان ، بل هو مقدار للموجودات التی فیها الحرکه و التصرّم ، فلا یصحُّ جعل « الآن » قیداً ل « لیس » (۱) .

رأی الشیخ الاستاذ

هذا ما حقّقه المحقق الأصفهانی ، فقال الاستاذ دام بقاه بعد تقریبه : لکن الإشکال فی أصل المبنی .

فأمّا الحمل الأوّلی فهو عباره عن الاتّحاد بین الموضوع و المحمول مفهوماً ، فهو إنما یوجب اتّحادهما فی المفهوم و إنْ کان بینهما تغایر بالإجمال و التفصیل مثلاً ، و لا یتکفّل کون اللّفظ فی المعنی حقیقیّاً أو مجازیّاً ، و بعباره اخری : إنه لا یرتبط بعالم اللّغه و کیفیّه الوضع أصلاً ، و إنّما یکون فی عالم المفاهیم و المعانی و الموجودات ، سواء کان هناک لفظٌ أو لا .

و أمّا الحمل الشائع ، فهو ناظر إلی الاتّحاد الوجودی بین مفهومی الموضوع و المحمول ، سواء وجد لفظٌ فی البین أو لا ـ، کذلک .

و علی الجمله ، فإنّه صحّه الحمل و صحّه السلب یرتبطان بالمفاهیم بما هی مفاهیم ، و الحقیقه و المجاز یرتبطان بالمفاهیم بما هی مدالیل للألفاظ ، و ما یرتبط بالمفاهیم بما هی لا یکون دلیلاً علی ما یرتبط بالمعانی بما هی

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱ : ۱۹۷ - ۱۹۹ .

مداليل للألفاظ .

و الحاصل : إن الحمل يعطينا نتيجةً عقليّةً لا لغويّه و وضعيّه .

وعليه ، يسقط هذا الوجه من الأساس .

٣ – التضادُّ بين المفاهيم

و هذا الوجه ذكره صاحب (الكفايه) كتتمّه للوجه الثانى ، ثم قال : « و قد يقرَّر هذا وجهاً على حده و يقال : لا ريب فى مضادّه الصّفات المتقابله المأخوذه من المبادى المتضادّه على ما ارتكز لها من المعانى ، فلو كان المشتق حقيقةً فى الأعمّ ، لما كان بينها مضادّه بل مخالفه ، لتصادقها فيما انقضـى عنه المبدأ و تلبّس بالمبدإ الآخر . فزيد الذى كان قائماً ثم قعد يصدق عليه الآن عنوان « القاعـد » ، فلو كـان المشـتق حقيقةً فى الأعم لصـدق عليه الآن عنوان « القـائم » أيضـاً ، و كونه قائماً و قاعـداً فى الآن الواحد اجتماعٌ للضدّين ارتكازاً ، فهذا التضادّ الارتكازى يكشف عن أن صدق المشتق على من انقضى عنه التلبس مجاز و ليس بحقيقةٍ .

و فيه :

إن غايه ما يدلّ عليه هذا الوجه وقوع التضادّ على أثر تبادر خصوص المتلبّس من المشـتق ، و لو لا تبادره منه لما وقع ، فلا يكون هذا الوجه دليلاً على حده ، و إنما يتفرّع على الوجه الأوّل .

هـذه هى الوجوه التى احتـجّ بهـا صـاحب (الكفايه) و غيره من القائلين بالقول الأوّل ، و عمـدتها هو الوجه الأوّل ، و قـد عرفت اندفاع الشبهات عنه ، فالقول الأوّل هو المختار .

أدلّه القول بالوضع للأعم

اشاره

و احتجّ للقول الثانی ، و هو أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس و ما انقضی عنه ، بوجوه كذلك :

الأوّل : التبادر

فالمنسبق إلی الذهن من المشتق هو المعنی الأعم .

و فیه :

إن هذه الدعوی مردوده ، إذ لا ریب فی انسباق القائم بالفعل من لفظ « القائم » و هكذا غیره من المشتقات ، نعم لهم أنْ ینكروا ذلك ، و ینتهی الأمر إلی الإجمال ، أمّا دعوی تبادر الأعم ، فغیر مسموعه أصلاً .

الثانی : عدم صحه السّلب

فلا یصح السّلب فی مثل « مقتول » و « مضروب » و نحوهما من أسماء المفاعیل ، عمّن انقضی عنه المبدأ ، و إذا لم یصح فی اسم المفعول ، فلا یصح فی غیره من الهیئات .

و الجواب :

إنه لا شبهه فی أنّ النسبه بین حیثیّه الصدور و حیثیّه الوقوع هی نسبه التضایف ، فلا یمكن الانفكاك بین صدور القتل من القاتل و وقوعه علی المقتول ، فإذا كان « المقتول » مثلاً- صادقاً علی من انقضی عنه التلبّس بالقتل وقوعاً علیه ، لزم صدق « القاتل » حقیقهً علی من انقضی عنه التلبّس بالقتل صدوراً منه ، لكن « القاتل » لا یصدق إلّا علی المتلبّس بالقتل بالفعل .

فإن كان « المقتول » صادقاً علی من انقضی عنه التلبس ، فذلك لأنّ المراد من المبدإ فیه ، أی القتل ، معنیً آخر – غیر معناه الحقیقی – یكون

ص:۳۹۶

التلبّس به باقياً فی الحال و لو مجازاً ، بأنْ یراد منه زهوق الرّوح ، فعدم صحّه السلب فی « المقتول » هو لأجل بقاء التلبّس بالمبدإ بالمعنی المذکور فعلاً .

أقول : قـد یقـال : إن هـذا مصادره بالمطلوب ، لأن دعوی عـدم صـدق اسم الفاعل علی غیر المتلبّس حقیقهً ، موقوفه علی تبادر المتلبّس خاصّهً من المشتق ، و هذا أوّل الکلام .

الثالث : قوله تعالی : «لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ »

و الوجه الثالث : استدلال الإمام علیه السلام بقوله تعالی : «لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ » علی عدم لیاقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه ، تعریضاً بمن تصدّی لها ممّن عبد الصّنم ، و من الواضح توقّف ذلک علی کون المشتق موضوعاً للأعم ، و إلّا لما صحَّ التعریض ، لانقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصنم ، حین التصدّی للخلافه .

قاله صاحب (الکفایه) قدّس سرّه .

جواب صاحب الکفایه

و أجاب عنه بما ملخَّصه : إنّ العناوین الواقعه موضوعاتٍ للأحکام الشرعیّه علی ثلاثه أقسام :

(أحـدها) أنْ یکون أخذ العنوان لمجرّد الإشاره إلی ما هو فی الحقیقه موضوع الحکم ، لمعهودیّته بهذا العنوان ، من دون دخلٍ لاتّصـافه به فی الحکم أصـلاً ، کـأن یقول : أکرم من فی المسـجد ، إذا کـان موضوع الحکم ذوات الأشـخاص ، و کان عنوان « الکون فی المسجد » عنواناً مشیراً إلیهم .

(ثانیها) أنْ یکون لأجل الإشاره إلی علیّه المبدإ للحکم ، مع کفایه

مجرّد صحّه جری المشتق علیه ، و لو فیما مضی ، کما فی قوله تعالی :

« السَّارِقُ وَالسَّارِقَهُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا » (۱)و قوله تعالی : «الزَّانِيَهُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا » (۲)حیث أنّ نفس حدوث السّرقه و الزنا علّه لترتّب الحکم ، و لا دخل لبقائهما فیه .

(ثالثها) أنْ یکون لأجل الإشاره إلی علیّه المبدإ للحکم ، مع عدم کفایه مجرّد صحّه جری المشتق فیما مضی ، بل یکون الحکم دائراً مدار صحّه الجری علیه و اتّصافه به حدوثاً و بقاءً ، کما فی دوران حکم وجوب التقلید مدار وجود الاجتهاد - مثلاً - حدوثاً و بقاءً ، و عدم کفایه وجوده حدوثاً فی بقاء الحکم .

قال فی (الکفایه) : إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه ، إنما یتم لو کان أخذ العنوان فی الآیه الشریفه علی النحو الأخیر ، ضروره أنه لو لم یکن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدإ ظاهراً حین التصدّی ، فلا بدّ أن یکون للأعمّ لیکون حین التصدّی حقیقهً من الظالمین و لو انقضی عنه التلبس بالظلم . و أما إذا کان علی النحو الثانی فلا ، کما لا یخفی ، و لا قرینه علی أنه علی النحو الأوّل ، لو لم نقل بنهوضها علی النحو الثانی ...

قال شیخنا الاستاذ : فقد وافق صاحب الکفایه علی ابتناء الاستدلال بالآیه علی بحث المشتق ، لو کان أخذ العنوان فیها علی النحو الثالث .

جواب المیرزا النائینی

لکنّ جواب المحقق النائینی أدقّ من الجواب المزبور و هو : إن عنوان

۱- ((۱)) سوره المائده : ۳۸ .

۲- ((۲)) سوره النور : ۲ .

« الظـالم » المـأخوذ فى الآـيه المبـاركه ، قـد أخـذ فى الموضوع بنحو القضـيّه الحقيقيّه ، فهو علّه للحكم و ليس بعنوانٍ مشـير ، و يكون تحقّقه دخيلاً ـ فى الحكم ، فكـلّ من تحقّق منه الظلم و تلبّس به فلا ـ يكون أهلاً ـ لأـنْ تنـاله الإمامه ، فلا ارتباط لاسـتدلال الإمـام عليه السـلام بالآـيه بـالنزاع فى المشـتق ، و إنمـا يبتنى على كيفيّه دخـل العنوان و عليّته للحكم ، و أنه هـل يكفى حـدوث التلبّس بالظلم لعدم النيل أو يعتبر معه بقاء التلبّس ؟

نعم ، لو كـانت القضـيّه خـارجيّه لا ـ حقيقيّه ، كـان للنزاع حول المشـتق مجـال فيها ، لأن الحكم فى القضـيّه الخارجيّه يتوجّه إلى الأفراد المحقّقه الوجود ، فإن كان المشـتق حقيقةً فى الأعم وقع النزاع فى شـمول الحكم لمن انقضـى عنه التلبس بالمبـدإ ، فمن انقضى عنه التلبّس بالعلم ، يبتنى شمول الحكم بوجوب إكرام العلماء و عدم شموله له ، على النزاع فى مسأله المشتق .

و لو تردّد الأمر فى القضـيّه الحقيقيّه بين كفايه حدوث التلبّس و عدم كفايته بل يعتبر البقاء أيضاً ، فمقتضى الأصل الأوّلى هو أن حـدوث العنوان دخيـل فى حـدوث الحكم و بقـاءه دخيل فى بقائه ، إلّا إذا قامت القرينه على خلافه ، و قـد دلَّت القرينه فى آيه السرقه ، و آيه الزنا ، و نحوهما ، على كفايه حدوث التلبّس بالمبدإ فى ترتّب الحكم و هو الحدّ .

و الأـمر فى قوله تعـالى : «لاَ ـ يَنَـالُ عَهْـدِى الظَّالِمِينَ » كـذلك ، و القرينه فى هـذه الآيه هى مناسـبه الحكم و الموضوع ، و ذلك عظمه مقـام الإمـامه و جلاـله قـدرها ، و رفعه محلّهـا ، فمن تلبّس بالشـرك و عباده الأوثان و لو آناً ما فهو ظالم ، و «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » و هو غير لائق لتصدّى الإمامه ، حتّى لو لـم نقل

باشتراط العصمه فی الإمام ، لتنفّر الناس منه ، و استهانتهم به (۱) .

ردّ الاعتراض علی الاستدلال بالآیه

ثم إنّه قد أورد علی الاستدلال بالآیه المبارکه علی عدم لیاقه من تقمّص الإمامه و الخلافه بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لها ، بروایه :

« الإسلام یجبُّ ما قبله » ، لکنه مردود سنداً و دلالهً .

أمّا سنداً ، فلأنّ الأصل فی روایه هذا الحدیث هو أحمد بن حنبل ، فی قضیّه عمرو بن العاص ، حیث قال عند ما أسلم : فما الذی یعصمنی من کفری ؟ فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الإسلام یجبّ ما قبله (۲) .

و فی هذا الحدیث أیضاً : « الهجره تجبّ ما قبلها » .

و دعوی انجبار ضعف السند بعمل الفریقین بهذا الخبر فی عدّه أبوابٍ من الفقه ، کما تری ، لأنَّ عمل العامّه لا یؤثّر فی خروج الروایه عن الضعف ، و أمّا عمل أصحابنا ، فقد ذهب صاحب (الجواهر) و المحقق الهمدانی و آخرون إلی أنه یجبر الضعف ، إلّا أن التحقیق خلافه کما یُقرّر فی محلّه (۳) ، علی أنَّ الکلام هنا فی الصغری ، إذ یعتبر فی الجبر إحراز عملهم بالخبر و استنادهم فی الفتوی إلیه ، و ذاک أوّل الکلام ، لوجود أخبار و أدلّه اخری فی تلک الأبواب .

۱- (۱)) أجود التقریرات ۱۲۱/۱ - ۱۲۲ .

۲- (۲)) مسند أحمد بن حنبل ۱۹۸/۴ - ۱۹۹ .

۳- (۳)) و سیأتی - إن شاء اللّه - أن الأقوال فی المسأله ثلاثه : أحدها : إن عمل الأصحاب جابر و کاسر ، و هو المشهور وعلیه بعض مشایخنا ، و الثانی : إنه لا یجبر و لا یکسر ، وعلیه السید الخوئی و بعض مشایخنا من تلامذته ، و الثالث : التفصیل فهو یکسر و لا یجبر ، وعلیه الشیخ الاستاذ دام بقاه .

و أمّا دلالهً فبوجوه :

أوّلاً : إنّ ما يرفعه هذا الحديث هو الحكم التكليفى ، و أمّا الحكم الوضعى فلا يرتفع ، و لذا قال صاحب (الجواهر) بأن إسلام الكافر لا يرفع الجنابه ، بل يجب عليه الغسل من الجنابه ، لأنها أمر وضعى ، و الحديث لا يعمّ الوضعيّات ، و هذا خير شاهد على ما ذكرناه ، و لا يخفى أنّ شرطيّه عدم الظلم للتصدّى للإمامه ، أو مانعيّه الظلم عن التصدّى لها ، من الامور الوضعيّه .

و ثانياً : إنه على فرض شمول حديث الجب للوضعيّات ، فلا ريب فى عدم شموله للتكوينيّات ، و ظاهر الآيه المباركه أن عدم نيل الإمامه الظالمَ أمر تكوينى ، فمدلولها : أنّ الظالم قاصر ذاتاً عن أن تناله الإمامه و الخلافه ، فكأنّ اللّه يقول لسيّدنا إبراهيم عليه السلام إن دعائك لا يستجاب ، لأنه يتنافى مع سنّه تكوينيّه ، كأنْ يدعو الإنسان أنْ تنال يده الشمس ... فالآيه المباركه ترجع إلى أمرٍ عقلى ، لا علاقه لها بالقضايا الاعتباريّه ، فهى - من هذه الجهه - نظير قوله تعالى : «لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ » (۱)فعدم نيل لحم اضحيّه المشرك ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو للقصور الذاتى فيه .

و ثالثاً : إنه - بغض النظر عن كلّ ما ذكر - يستحيل جريان قاعده الجبّ فى هذا المورد ، لأن إبراهيم عليه السلام كان عالماً بما جاء فى قضيّه نوحٍ عليه السلام من قوله تعالى له : «وَلاَ تُخَاطِبْنِى فِى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ » (۲)و بعد ذلك يستحيل أن يطلب من اللّه تعالى أن يجعل الإمامه فى المشرك الذى بقى على شركه ، فيكون طلبه لخصوص من أسلم من ذريّته و خرج عن الشرك ،

۱- (۱)) سوره الحج : ۳۷ .

۲- (۲)) سوره المؤمنون : ۲۷ .

و حينئذٍ فلو خصّص لما بقى للآيه مورد ، خذ فاغتنم .

هذا تمام الكلام فى أدلّه القولين .

المختار

و قد ظهر من مطاوى البحث أنّ المختار هو القول الأوّل ، و الدليل الصحيح عليه هو التبادر ، فإنّ خصوص المتلبّس هو المنسبق إلى الذهن من اللّفظ حيث يطلق و توجد قرينه صارفه .

ثمره البحث

كما ظهر من مطاوى البحث أنْ لا ثمره لهذا النزاع ، لكون القضايا هذه حقيقيهً لا خارجيّه ، فقضيّه النهى عن البول تحت الشجره المثمره - مثلاًـ قضيّه حقيقيّه ، و البحث فيها راجع إلى أنَّ كلَّ شجرٍ وجد و اتّصف بأنه مثمر ، فالبول تحته منهى عنه ، فما لم يتحقّق وصف الإثمار فلاـ يترتّب الحكم ، فيرجع الأمر إلى نزاع آخر و هو أنّه : هل حدوث وصف الإثمار كاف لترتّب الحكم أو يشترط لترتّبه بقاء الوصف أيضاً ؟ و هذا غير النزاع فى المشتق .

و آخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين ، و صلّى اللّه عليه محمّد و آله الطاهرين .

تم الجزء الأوّل و يليه الجزء الثانى بعون اللّه .

ص:۴۰۲

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة

إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة

افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها

تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms

إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مرکز
القائمیة
اصبهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریة
www
للحصول علی المکتبات الخاصه الاخری
ارجعوا الی عنوان المـرکز من فضلـکم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للایصاء من فضلکم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹